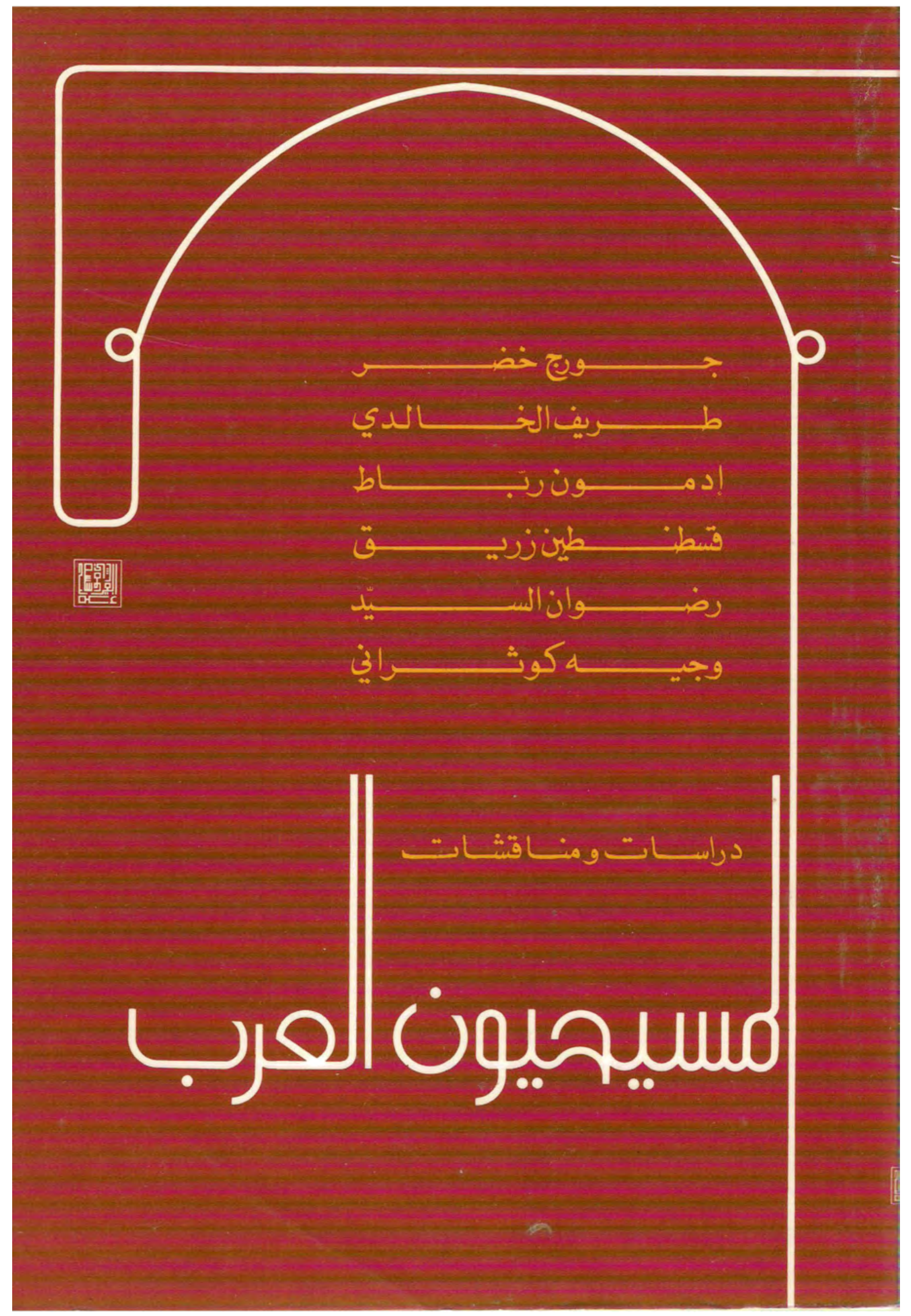
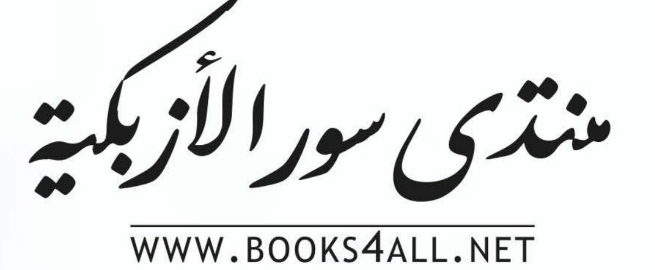

جورج خضر
طريف الخالدي
إدمون ربّاط
قسطنطين زريق
رضوان السيّد
وجيه كوثراني
دراسات ومناقشات
المسيحيون العرب


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

المسيحيون العرب

دراسات ومناقشات

جورج خضر
طريف الخالدي
إدمون رباط
قسطنطين زريق
رضوان السيد
وجيه كوثراني

المحرر: الياس خوري



مؤسسة الأبحاث العربية

* المسيحيون العرب ، دراسات ومناقشات .
* الطبعة العربية الأولى ، ١٩٨١ .

* الناشر : مؤسسة الأبحاث العربية ش. م. م ،
ص . ب . ٥٠٥٧ ـ ١٣ (شوران) .
هاتف ٨٠٤٢٥٧ ، تلكس ٢٠٦٣٩ ، بيروت ـ لبنان .
* التنفيذ الفني : دار المثلث ، ش. م. م. بيروت .

المشاركون في هذا الكتاب

ادمون رباط

* استاذ سابق في كليات الحقوق في لبنان .
* محام .
* صدر له بالعربية ، مجموعة من المؤلفات ، حول القانون الدستوري .
* صدر له بالفرنسية ، مؤلفات في العلوم السياسية والقانون العام والتاريخ الاسلامي . كان آخرها ثلاثيته حول المسيحيين في العهد الأول للاسلام ، التي صدر منها جزآن :

L'orient Chrétien a La Veille de L'slam; Mahomet, Prophete Arabe et Fondateur d état.

رضوان السيد

* استاذ في قسم الفلسفة ، في كلية الآداب ، الجامعة اللبنانية ، ورئيس تحرير مجلة « الفكر العربي » ، التي تصدر عن معهد الانماء العربي في بيروت .
* صدر له : **مفاهيم الجماعات في الاسلام ؛ الأمة والجماعة والسلطة** . بالاضافة إلى مجموعة من الكتب المحققة والترجمات .
* كما نشر مجموعة من المقالات والأبحاث في مجلات مختلفة .

وجيه كوثراني

* استاذ تاريخ المجتمع العربي الحديث في كلية الآداب ، الجامعة اللبنانية .

* صدر له : **الاتجاهات الاجتماعية ـ السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ١٨٦٠ ـ ١٩٢٠ ؛ بلاد الشام : الاقتصاد ، السكان والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين ؛ وثائق المؤتمر العربي الأول ١٩١٣ ؛ رشيد رضا ، مختارات سياسية من مجلة « المنار »** .

جورج خضر

* مطران جبل لبنان للروم الأرثوذكس .
* مؤسس حركة الشبيبة الأرثوذكسية في الكرسي الانطاكي .
* استاذ سابق للحضارة العربية والاسلامية في كلية التربية ، الجامعة اللبنانية .
* صدر له : **حديث الأحد ؛ فلسطين المستعادة ؛ لو حكيت مسرى الطفولة** . بالاضافة إلى مجموعة من الأبحاث والدراسات والمقالات والعظات ، المنشورة باللغات العربية والفرنسية والانكليزية .

قسطنطين زريق

* استاذ شرف للتاريخ ، في الجامعة الأميركية في بيروت .
* صدر له : **الوعي القومي ؛ نحن والتاريخ ؛ في معركة الحضارة ؛ نحن والمستقبل** .
* كما نشر مجموعة من الدراسات والأبحاث في الشؤون التاريخية والقومية .

طريف الخالدي

* استاذ مشارك ؛ دائرة التاريخ ، في الجامعة الأميركية في بيروت .
* صدر له : **دراسات في تاريخ الفكر العربي والاسلامي ؛** و Islamic Historiography

المحتويات

هذا الكتاب

« **المسيحيون العرب** » ، هل نحن أمام مشكلة ، أم أمام أحد التعبيرات عن واقع المجتمع العربي في أزمته الراهنة ؟

هذا الكتاب ، الذي هو عبارة عن سلسلة من المحاضرة قامت بتنظيمها « دار الفن والأدب » ، خلال شهري آذار ونيسان من عام ١٩٨١ ، وعقدت في بيروت ، هو مساهمة تعكس القلق الذي نواجهه ، وتحاول أن تقترح مداخل إلى حلول ممكنة .

لكن الأساسي الذي يقدمه هذا الكتاب ، هو في تأكيده على حقيقة كاد غبار الحرب الأهلية الطويلة في لبنان أن يحجبها ، وهي أن المسيحية العربية هي جزء عضوي من الواقع الاجتماعي والثقافي العربي والاسلامي ، وهي بالتالي لا تستطيع الانفصال عنه ، والا فقدت هويتها وتميزها .

ويأتي هذا الكتاب ، كمساهمة جديدة في سلسلة المساهمات العربية الحديثة ، من اجل البحث في الواقع ، وتحليله بشكل علمي ، كان أبرزها مساهمات الأب يواكيم مبارك والأب ميشال الحايك والمطران جورج خضر والأب جان كوربون ، وآخرون ، ممن حاولوا دراسة الوحدة الثقافية العربية في تعبيراتها المختلفة ، وفي وجهها المسيحي .

والأهم من ذلك ، هو أن هذا الكتاب يقدم عيّنة عن حوار مسيحي ـ اسلامي ممكن ، حوار عقلاني يحترم في الآخر عقيدته ووجوده ، ويسعى إلى البحث عن نقاط الوحدة .

نعيد هنا ، نشر المحاضرات بنصها الحرفي ، كما ننشر أهم ما ورد في

المناقشات التي أعقبت كل محاضرة .

وحول المناقشات ، لا بد من توضيح بسيط ، فمن الصعب اعادة نقل الكلام الشفهي المباشر بحرفيته الى الكتاب ، خاصة وأن بعضه خرج عن الموضوع في أحايين كثيرة ، لذلك ، آثرنا أن ننشر أهم المساهمات في النقاش ، وأحدثنا في بعض الأحيان تعديلات على تسلسل الأفكار بحيث تأتي متتابعة .

وأود في النهاية ، أن أوجه شكراً خاصاً إلى الصديق الزميل عبيدو باشا ، الذي لعب دوراً أساسياً في اخراج هذا الكتاب إلى حيز الوجود ، إذ قام بتسجيل المناقشات ، وتفريغها بأمانة علمية .

كما يتوجه الشكر إلى جميع الذين أعدوا هذه الدراسات والى الذين ناقشوها ، لأنهم سمحوا لنا بأن نقدم كتاباً عقلانياً محاوراً ، في زمن نفتقد فيه إلى الحوار .

والشكر يتوجه أخيراً إلى « دار الفن والأدب » التي نظمت هذه المحاضرات ، وسمحت لنا بأن نشارك في هذا المجهود العلمي ، وأن نعيد طرح المسائل في اطارها الصحيح .

الياس خوري

مدخل

أيها السيدات والسادة ،

أهلاً وسهلاً بكم ، وأشكركم على تلبيتكم دعوتنا للمشاركة في هذه السلسلة من الندوات ، وأخص بالشكر السادة المحاضرين .

كنا وسنبقى ، في « دار الفن والأدب » ، نطرح مشكلات مجتمعنا ونعالجها بأكبر قدر من الشعور بالمسؤولية ، متوخين الصراحة والعمق والموضوعية . نحاول أن نُعلي صوت العقل والفكر الواعي ، الذي يستطيع وحده اكتشاف الحلول لأزمتنا العميقة .

ونقف اليوم ، أمام تساؤلات متزايدة حول مأساة لبنان وأزمات العرب ، لنطرح احدى المشكلات الرئيسية التي يثار حولها الكثير : « **المسيحيون العرب** » .

فوسط المآسي ، يبرز « المسيحيون العرب » كمشكلة جديدة ـ قديمة ، وكجزء من مشكلية الانسان العربي المعاصر في بحثه عن كيانه وذاته وحضارته .

ونعرف ، أن وراء الطروحات المختلفة التي يولدها القلق والخوف والتمزق ، هناك حضور للمسيحيين العرب ، ليس فقط في التاريخ والواقع العربيين ، بوصفهم جزءاً داخلياً وعضوياً من المجتمعات التي يعيشون فيها ، وإنما نؤكد على حضورهم وانتاجهم الخلاّق في جميع ميادين الحضارة العربية ـ الاسلامية . هذا الحضور ، هو وليد وحدة الحضارة العربية واستمرارها من أصولها السريانية والبيزنطية الى وجهها الحضاري الاسلامي .

الواقع هو أننا جميعاً ، مسلمين ومسيحيين ، نجهل التراث العربي المسيحي . لذلك دعونا الى هذا النقاش ، راجين أن تتم معالجة المسألة في نشوئها وتطورها قبل الاسلام وبعده ، وعلاقة الغرب بها .

ولعل هذا البحث ، يساعدنا على رؤ ية الوحدة الثقافية الفاعلة في المشرق العربي .

جانين ربيز

الدّكتور إدمون ربّاط

المسيحيون في الشرق قبل الإسلام .

نظـرة سريعــة

يتصف المسيحيون الشرقيون بظاهرة خاصة بهم ، لا يبدو أن لها مثيلاً في سائر البلاد التي تعمها المسيحية ، وهي في توزيعهم الى طوائف مختلفة ، قائمة بذاتها ، تستند كل منها إلى تاريخ سحيق ، فتتمتع بهيكلية كهنوتية ، وتشريعات كنيسية ، ومحاكم مذهبية أو روحية ، خاصة بها . والمسيحية في الشرق منقسمة في الوقت الحاضر إلى فئتين واسعتين :

فئة الطوائف الشرقية ، المستقلة عن كل سلطة دينية خارجة عنها .

وفئة الطوائف الموصوفة بالغربية ، أي الكاثوليكية ، من جراء خضوعها للكنيسة الرومانية وانتمائها الى عقيدتها وتعاليمها ـ مع الملاحظة أن هذه الطوائف الكاثوليكية كانت وليدة انشقاق أصاب طائفتها الأصلية ، وهي الطائفة الشرقية الأم ، باستثناء الطائفة المارونية ، التي استطاعت المحافظة على وحدتها الكنيسية والاجتماعية ، في اطار الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، بفضل انحصارها في اقليم جغرافي واحد في شمالي جبال لبنان .

ومن المعلوم أن هذه الطوائف هي من رواسب الماضي البعيد ، العائد إلى ما قبل الاسلام ، وانها نشأت وتكونت قبل الاسلام والفتح العربي ، عندما كانت المسيحية تعم العالم القديم بأسره ، أي أوروبا الوسطى والغربية ، والامبراطورية البيزنطية ، ما عدا المملكة الفارسية ، التي كانت المسيحية قد تغلغلت فيها من جوانبها الغربية ، في العراق والقسم الشرقي الأكبر من بلاد ما بين النهرين ، أي الجزيرة في لغة العرب .

احتلت المسيحية ، بعد سنوات قليلة من صدور مرسوم الامبراطور قسطنطين الكبير عام ٣١٣ ، مرتبة دين الدولة الرسمي في الامبراطورية الرومانية . وعندما تحولت هذه الامبراطورية ، تدريجياً ، إلى امبراطورية اغريقية بلغتها وثقافتها ، فغدت معروفة

فعلاً باسم الامبراطورية البيزنطية ، بينما احتفظت رسمياً بتسميتها الرومانية الاصلية ، وهي التسمية التي حرِّفت الى تسمية « الروم » في اللغات الشرقية .

واليها كانت تمتّ بلاد الشام ، أي سوريا وفلسطين ، ومصر ، وافريقيا الشمالية واسبانيا الفزيغوتية ، القائمة على سواحل البحر المتوسط . ومن بداهة القول أن شعوب هذه الأقطار كانت جميعها تدين المسيحية الرسمية ، على مذهب الدولة ، وكانت منتظمة في أربع بطريركيات كبرى ، هي بطريركية انطاكية ـ وهي الأقدم عهداً ـ وبطريركية القسطنطينية ، وبطريركية الاسكندرية ، وبطريركية أورشليم أو القدس .

أما الجزيرة العربية فقد كانت راسخة في الوثنية ، على الرغم من انسلال بعض الأفكار والتقاليد المسيحية الى الحجاز ، وبخاصة إلى مكّة ، هذه التيارات الروحية ، التي وصفها العرب منذئذ النصرانية ، الماحاً إلى مدينة الناصرة التي كان ينتمي اليها يسوع الناصري ، وهي التسمية الواردة وحدها ، كما هو معروف ، في القرآن الكريم .

على أنه اذا كانت النصرانية قد تعرقل سيرها في المناطق الحضرية ، فان تعاليمها وطقوسها قد تمكنت من الانتشار في عدد من القبائل العربية ، وذلك عبر بادية الشام والعراق ، فكانت آثارها خصبة ، لأنها كانت بمثابة الخميرة التي أعدت العرب في الجزيرة الى تقبل الاسلام .

في هذا البحر المسيحي الزاخر ظهرت الطوائف المسيحية ، التي ما زالت حية ، ولو باحجام أقل ، الى يومنا هذا .

وأمام هذا الواقع الديني الشامل ، ينتصب السؤال عن الاسباب التي حوّلت المسيحيين في سوريا وفلسطين والعراق ومصر إلى طوائف مختلفة ، بينما بقيت سائر شعوب الامبراطورية البيزنطية ، في القسطنطينية والأناضول وافريقيا الشمالية ، أوروبا ، متمسكة بوحدتها ـ هذه الوحدة التي ستنفصم هي أيضاً ، في القرن الحادي عشر بين الكنيسة الشرقية وبين الكنيسة الغربية ، وللمرة الثانية ، في القرن السادس عشر ، بين الكثلكة وبين البروتسطنتية ؟

أول ما يتبادر إلى الذاكرة للجواب عن هذا السؤال ، هو القول بأن الأسباب ـ وليست العوامل ، بمفهومها السيوسيولوجي ـ انما كمنت في المجادلات الصاخبة التي عمت العاصمة وبلاد الشام ووادي النيل ، في القرنين الرابع والخامس ، حول شخصية السيد المسيح وطبيعته ، وهو جواب يبدو ، في أول وهلة ، وافياً بالمرام ، ولكنه سرعان

ما تظهر فيه بعض علامات الاستفهام، اذا ما حاولنا التعمق في العوامل العرقية والقومية أيضاً ، التي لعبت دوراً فعّالاً في نشوب هذه الانقسامات التي أدّت ، في النهاية ، إلى بروز الكيانات الطائفية .

وسنحاول قدر المستطاع القاء بعض الأضواء المستقاة من التاريخ ، على هذه الجوانب الخاصة بالمسيحيين الذين باتوا ، في اللغات الغربية ، موصوفين « بمسيحيي الشرق » (Les Chrétiens d'Orient) ، وذلك بالطبع بشكل مقتضب جداً ، باعتبار أن الغاية من البحث الحاضر ترمي إلى تلمس الجذور الاثنية التي تجعل من هؤلاء المسيحيين عرباً ، يتكلمون العربية ويساهمون في الشعور العربي ، أسوة بمواطنيهم المسلمين في الأقطار العربية التي ما زالت تقوم فيها جماعات مسيحية .

أولاً : الانقسامات اللاهوتية

منذ زمن بعيد تميزت شعوب الشرق ، ومنها أيضاً الروم في القسطنطينية بشغفها الزائد بالمساجلات اللاهوتية ، وقد كانت الفرصة سانحة ابتداء من القرن الرابع ، عندما بدأ آباء الكنيسة والفلاسفة بالتمعن في شخصية السيد المسيح ، وذلك بعد أن رفعته رسائل القديس بولس الى مرتبة ابن الله ، الذي أوفده الآب ، بفعل الروح القدس ، بشكل انسان ، مخلّصاً للبشر من الخطيئة .

ويخبرنا غريغوريوس النيسي ، (من مدينة نيسا في آسيا الصغرى) ، وقد رفعته الكنيسة بعد وفاته الى مرتبة آباء الكنيسة ، عن هذا الشغف بشكل من الطرافة التي لا تخلو من الانزعاج نتيجة مشاهداته في العاصمة ذاتها ، بقوله ما نصه :

« اذا ما سألت أحدهم كم هو ثمن هذه السلعة ، فيجيبك بالمناقشة حول المولود وغير المولود ، واذا سألته عن ثمن الخبز أجابك : ان الآب أعلى والابن انما يأتي بالدرجة الثانية ، واذا ما سألته عما اذا كان الحمام معداً ، أجابك أن الابن انما هو مخلوق من العدم » .

وكم كانت منتشرة الافكار الجديدة حول طبيعة المسيح ، هذه الأفكار التي أدّت بالنتيجة الى الانقسامات ، التي اتسم بها تاريخ المسيحية في الشرق .

ومن هذه « الهرطقات » ، كما كانت تصفها الكنيسة الرسمية برزت ثلاث نظريات رئيسية ، في غمرة من الهرطقات العديدة ، لعبت دوراً حاسماً في الانشقاقات المسيحية ،

وهي الآرية ، والنسطورية ، والمنوفيسية ، مع ما كان لهذه الأخيرة من صيغة فرعية تجلت بالمنوثلية ، التي أراد صانعوها بابتكارها ايجاد حل وسط لتقريب المنوفيسية من مذهب الكنيسة الرسمية .

الآريــة

وهي البدعة التي ابتكرها الكاهن آريوس ، في الاسكندرية ، وكان من أصل ليبي ، وذلك في القرن الرابع ، وكان قد أعلن وحدانية الله ، وان المسيح لم يكن سوى كلمة الله المخلوقة التي أوفدها الله إلى البشر رسولاً ونبياً .

الا أن هذه الفكرة ، التي كان من شأنها تقويض الايمان الاساسي بالثالوث الأقدس ، الذي اعتنقته وعلّمته الكنيسة ، أدينت في المجمع المسكوني الذي انعقد في مدينة نسيا ، في شمالي غربي آسيا الصغرى ، عام ٣٢٥ ، برئاسة الامبراطور قسطنطين شخصياً ، فكان من نتيجة هذا المجمع ازالة هذه العقيدة من الشرق ، ازالة تامة ، وتحديد الايمان بالثالوث الأقدس تحديداً قاطعاً نهائياً .

ومنذ ذلك الحين تحولت الآرية إلى القبائل الجرمانية في أوروبا ، الى أن توصلت الكنيسة الرومانية إلى القضاء عليها ، قضاء مبرماً ، لكي تظفر في النهاية في القرآن والاسلام .

النسطوريــة

أما النسطورية فهي العقيدة التي تحمل اسم صاحبها ، نسطوري ، السوري الأصل ، الذي شغل مدة سنوات ، كرسي بطريركية القسطنطينية ، وأخذ يعلن ، وذلك بتأثير من الآرية على ما يبدو ، أن المسيح ، اذا ما كانت في شخصه قد اتحدت الطبيعتان ، الآلهية والبشرية ، فهذا الاتحاد لا يعني أن عذاب الصليب قد نال من الطبيعة الآلهية ، بل ان هذا العذاب قد اقتصر على الطبيعة البشرية وحسب ، وهي عقيدة كان من شأنها أن تجعل من الايمان بأن الله قد بعث بابنه لتخليص البشر ، ايماناً بدون أساس ، طالما أن عذاب الصليب لم يشمل شخص المسيح بطبيعتيه المتحدثين، الأمر الذي يجعل عندئذ السيدة مريم أم المسيح الانسان ، وليس أم الله ، كما يأتي اسمها في الصلوات .

وعلى الاحتجاجات المدوية التي قامت من كل جانب على البطريرك نسطوريوس ،

ولا سيما من شعب القسطنطينية ، الذي كان شديد التعلق بالقديسة مريـم ام الله (Theotekos) قضى المجمع المسكوني الثالث ، المنعقد في أفسوس ، عام ٤٣١ ، بالهرطقة على هذا المذهب ، وبخلع نسطوريوس عن كرسيه وارساله منفياً إلى شمال الجزيرة العربية ـ لجهة البتراء التي كانت واقعة تحت سيادة الامبراطورية البيزنطية ـ حيث توفي منسياً .

الا أن أتباعه الكثر قد اضطروا من جهتهم إلى الهجرة فلجأوا الى بلاد فارس ، ولا سيما بلاد ما بين النهرين ، في نصيبين والرها ، حيث ازدهرت الكنيسة النسطورية ازدهاراً عجيباً ، لدرجة أنها تمكنت ، خلال العصر الوسيط ، من ارسال بعثـات التبشيرية الى أقطار آسيا الوسطى ، والى مملكة التتر أو المنغول ، وحتى إلى الصين ، حيث تألفت على أساس مذهبها جاليات عديدة وضخمة .

المنوفيسيـــة

المذهب الذي لعب دوراً حاسماً في الانشقاقات الكنيسية ، كان عقيدة الطبيعة الالّهية الواحدة ، الموصوفة بالمنوفيسية .

وأول من بشر بها كان ناسكاً ورعاً في القسطنطينية ، اسمه اتويشيوس ، وذلك في أوائل القرن الخامس . ولكن مؤسس هذه العقيدة كان في النهاية سفروس الكبير ، بطريرك انطاكية في القرن السادس .

وكانت هذه العقيدة تقول بالطبيعة الالّهية الواحدة للمسيح دون الطبيعة البشرية ، التي زالت من الوجود ، بفعل تجسد ابن الله على هيئة انسان .

وقد انتشرت هذه العقيدة على الأخص في سوريا ، ومصر ، وحتى أن أرمينيا ذاتها قد اعتنقتها ، ولكن باضفاء تفسير خاص عليها .

وكان لا بدّ للكنيسة الرسمية من أن تثير حيال هذه العقيدة ردة فعل قاسية ، فتجلت ردتها ، في البداية في المجمع المسكوني الذي انعقد في مدينة خلقدونيا ، في شمال آسيا الصغرى قرب العاصمة ، عام ٤٥١ ، حيث صدر القرار بادانتها وتحريمها ، واعلان عقيدة الكنيسة الرسمية ، أي الكاثوليكية ـ الارثوذكسية ، المبنية على الايمان باتحاد الطبيعتين ، الآلهية والبشرية ، في شخص المسيح ، اتحاداً غير قابل للانفصام .

الكنائس المنوفيسية

كان مجمع خلقدونيا فاتحة الانشقاق العميق بين الكنيسة الرسمية والكنيسة السريانية في سوريا ، والكنيسة القبطية في مصر ، كما كان هذا المجمع منطلقاً حافلاً بالاضطهادات من جانب الدولة البيزنطية وكنيستها الرسمية ، كما أنه أثار في سوريا ومصر موجة من السخط ضدهما .

المؤرخون ، على اختلاف نزعاتهم ، من شرقيين وغربيين ، ومن كاثوليك وسريان ، قدموا وصفاً للأشكال الفظيعة التي اتخذتها هذه الاضطهادات من مذابح جماعية ، وتقتيل فردي بالسيف والنار ، وتشريد خارج المدن والأديرة ، الى ما هنالك من أنواع التعذيب التي تقشعر لها الأبدان ، وكل ذلك باسم يسوع الناصري ، رسول المحبة والرأفة ، وهي حالة حدت بكاتب سوري كبير ، امياثوس مارسلانوس ، الى القول :

« لم ير التاريخ بهائم متوحشة أشد افتراساً وقساوة من المسيحيين بعضهم لبعض » .

وكان من أثر هذه الأعمال أن تأسست في بلاد الشام الكنيسة السريانية ، وفي وادي النيل الكنيسة القبطية ، وهو عمل جبار يعود الفضل بالمبادرة اليه وانجازه الى كاهن سرياني ، يعوقب البراذعي ، التي تعني في السريانية « ذو الثياب الرثة والممزقة » ، التي كان يرتديها للتخفي عن أعين الشرطة البيزنطية ، التي كانت تلاحقه في كل مكان .

ولا غرو أنه كان من أثر هذه الاضطهادات ، ليس فقط انشاء كنيسة وطنية في سوريا، وهي الكنيسةالسريانية، وكنيسةوطنية في مصر، هي الكنيسة القبطية، وذلك الى جانب الكنيسة الرومية الرسمية ، بل وعلى الأخص انبثاق شعور عميق من العداء والكراهية للسلطة البيزنطية ، هذا الشعور الذي سيمهد الدروب للفتح العربي في القرن السابع .

وأمام هذه الانتفاضات التي ظهرت في الشام ومصر قبل الاسلام ، تساءل المؤرخون الغربيون ، أمثال الروسي فاسيليف ، والروماني نقولا يورغا ، والفرنسي شارل ديل ، والنمساوي ارنست شتاين ، وعدد كبير سواهم ، عما اذا كانت هذه الحالة النفسية التي هيمنت على أهل الشام ومصر ازاء الحكم البيزنطي ، بل هذه الانشقاقات التي قضت على وحدة المسيحية الشرقية في القرنين الخامس والسادس ، هي وليدة

الاختلافات في العقيدة حول شخصية المسيح فحسب ، أم أن ثمة عوامل أخرى قد ساهمت في انطلاقها ؟ وقد أشار المؤرخون الغربيون ، الى هذا الوجه من تاريخ المسيحيين في الشرق معتبرين أن لتلك الانتفاضات أسباباً قومية ، كانت سورية في سوريا وقبطية في مصر ، وانها ارتدت وقتئذ شكل الحريات الدينية ، لأن الدين انما كان الرداء الذي كانت تتجلى به في ذلك العهد ، كما سيجري بعدئذٍ في الاسلام ، الحركات السياسية والاجتماعية .

وهي نظرة إلى حقيقة تلك الحركات ، يقتضي توضيحها بالعودة إلى الجذور العرقية التي تمتّ اليها شعوب هذه المنطقة ، الموصوفة اليوم بالشرق الأوسط .

ثانياً : الأصـــول الساميــة

مما لا شك فيه أن معظم الشعوب القاطنة في الوقت الحاضر الاقطار التي يتألف منها الهلال الخصيب ، وهو التعبير الذي أوجده ، في أوائل هذا القرن ، المؤرخ الأثري الأميركي ، جيمس بريستد (James Breasted) بوصفه الأقطار المحيطة بالجزيرة العربية بالـ Fertile Crescent ، إنما هي محض سامية في أصولها .

والساميون الذين ورد ذكر جدهم الأعلى ، سام بن نوح ، في التوراة ، انما يؤلفون مجموعة واسعة من الأقوام التي تربطها صلة النسب من جهة ، وعلاقة التربة من جهـة أخرى ، وهذه الأقوام ، التي ظهرت منذ فجر التاريخ بشكل قبائل وعشائر ، هي التي استوطنت بلاد الشام والعراق ـ ولربما أيضاً ـ وعلى حد قول بعض العلماء ، مصر وبلاد النوبة والحبشة .

والإشكال الذي أثار الاهتمام منذ أوائل القرن الماضي كان في التحري عن المحيط الذي كانت تنطلق منه الأقوام السامية .

وللجواب عن هذا السؤال ، توصل الالماني أدولف سبرنغر (A. Sprenger) ، في أواسط القرن التاسع عشر ، اثر دراسات وتحريات معمقة ، الى القول الجازم « ان الساميين جميعهم عرب » ، لأنهم قد نبتوا من الجزيرة العربية ، فتبعه بهذا الرأي ، استناداً إلى أدلة جديدة ، عالمان المانيان آخران ، شردار (Schrader) وفنكلر (Winkler) ولهذا الأخير عبارة معروفة ، وهي « أن منبت الساميين الأصلي انما هو الجزيرة العربية » .

ولقد تحول هذا الرأي إلى نظرية علمية بفضل العلاّمة الايطالي ليوني كايتاني (Leone Caetani)، صاحب « حوليات الاسلام » الضخمة (Annali dell'Islam) .
ففي هذا المؤلف ، وبخاصة في مؤلف آخر بعنوان « دراسات في التاريخ الشرقي » (Studi di Storia Orientale) ، قد توصل إلى الدلالة على أن القبائل كانت تنفر ، تباعاً ، خلال الأزمنة الغابرة ومنذ أكثر من خمسة آلاف سنة قبل المسيح ، من الجزيرة العربية ، فحولها صحارى رملية وبواد عارية من النبات . كما أن تزايد الأعداد البشرية في القبائل تزايداً مستمراً ، كان يدفعها الى اجتياز حدود الجزيرة ، لكي تنصبّ على الأقطار المجاورة ، فتغمرها كمياه الانهار الصاخبة ، وتحتل أراضيها ، وتشيد فيها الممالك والامبراطوريات ، التي كانت جميعها سامية في أصولها العرقية ، باستثناء قبائل سومر (Sumer) ، التي ما زال العلماء مختلفين حول تعيين أوطانها الأصلية .

وهكذا ، هناك شبه اجماع بين العلماء على أن الساميين قد وردوا ، تباعاً ، خلال الأزمنة الغابرة ، من الجزيرة العربية ، وان كانت الآراء ما برحت متضاربة حول الأسباب التي كانت تدفعهم ، دورياً ، إلى اجتياز شواطىء الجزيرة والفيض على أقطار الهلال الخصيب .

وقد لخص المؤرخ الفرنسي الكسندر موره (Alexandre Moret) أبحاثه الطويلة حول هذه المسألة بخمسة من الأمواج السامية الآتية جميعها من الجزيرة العربية ، على الوجه التالي :

ـ **بلاد عقاد** أو أكاد (Pays d'Accad) ، في جنوبي العراق ، وهي متاخمة لحدود الجزيرة العربية في الألف الرابع قبل المسيح .

ـ **الكنعانيون** ، وهم فئتان ، فئة **كنعانيي سواحل بلاد الشام** ، الذين أسماهم الاغريق بالفينيقيين ، مع العلم أن مدنهم الدولية (بفتح الدال) بمعنى الدولة ـ المدينية ، كانت تتسمى بالكنعانيين ، وفئة **كنعانيي الداخل** ، الذين امتد انتشارهم الى فلسطين وبعض أقسام من سوريا الوسطى ، وذلك حوالي عام ٢٩٠٠ ، أي في أواخر الألف الثالث ق . م .

ـ **الآراميون** في سوريا من شمالها حتى دمشق ، **والعبرانيون** في فلسطين ، حوالي عام ١٥٠٠ ، أي في أواسط الألف الثاني . ق . م .

- **الأنباط** حوالي عام ٥٠٠ ، ق . م .

- وفي القرن السابع ، بعد الميلاد ، اندفعت الموجة الأخيرة ، التي أتت بالعرب ، تحت راية الإسلام .

وهي موجات قد توقفت ظاهراً ، منذ الفتح العربي ، بشكلها العنفي ، لكي تتحول الى حركات تسللية ، كانت تغذي بصورة متواصلة ، سكان سوريا الساميين ، بدم قبائلها ، فكان منها من يبقى على حياة البادية والرّحل ، وسواها من اندمج بالحياة الحضرية في انحاء سوريا كافة ، كما أثبت ذلك المؤرخ الفرنسي رينه دوسو (René Dussaud) ، في كتابين معروفين .

وهذا مع الاشارة إلى أن الجغرافي الاغريقي ، سترابون (Strabon) ، قد أشار في مؤلفه المسمى « بالجغرافيا » ، الى أن جبل لبنان كانت تقطنه ، في القرن الأول من الميلاد ، قبائل وعشائر عربية وايتورية (علماً بأن الايتوريين هم أيضاً من العرب) ، وان هذه الأقوام كانت تعيش من الغزو وسائر وسائل الحياة البدوية .

في ضوء هذه المعطيات التاريخية ، قد نستطيع اجراء محاولة للتحري ، على وجه التقريب ، عن الأصول العرقية لأهالي بلاد الشام ، قبيل الفتح العربي في القرن السابع - مع الملاحظة أنه من العسير تطبيق الطريقة نفسها على أقباط مصر ، الذين نبقيهم خارج بحثنا الحاضر ، لأسباب عدة منها على الأخص أن للشعب القبطي المصري ، الذي تحوّل الى الاسلام فيما بعد ، ولم يبق منه في الوقت الحاضر سوى ستة أو سبعة ملايين فقط ، جذوراً عرقية ممتزجة بالسامية واليافية السوداء ، التي لمّا يتوصل العلم الى توضيحها .

ثالثاً : المسيحيون في سوريا والعراق

نحصر البحث بسكان سوريا والعراق ، علماً بأن سوريا التاريخية انما تشمل أيضاً فلسطين ، وبالطبع لبنان - تاركين خارج هذا الاطار الاقباط في مصر ، الذين كان يتألف من أغلبيتهم الساحقة شعب مصر قبل الاسلام .

فمن المسلم به اذن أن الجماعات التي كانت قاطنة في سوريا والعراق ، قبل الفتح العربي ، كانت مسيحية برمتها ، كما أنه من المتفق عليه بين المؤرخين أن هذه الجماعات كانت منتمية إلى المنوفيسية في سوريا ، وإلى النسطورية في العراق ، وذلك الى جانب

جماعات كان لها أيضاً أهميتها العددية ، مؤلفة من الروم ، الخاضعين للكنيسة الرسمية في سوريا ، ومن المنوفيسيين ، اتباع كنيسة انطاكيا اليعقوبية ، في العراق ، وكان بعضهم في سوريا من أصل اغريقي والبعض الآخر من الآراميين ، بينما كانوا في العراق ، بمعظمهم على الأقل ، من الآراميين ومن غير الفرس الايرانيين .

إلا أن في شمال سوريا ، وبالتخصيص في مدينة خوروس ، الواقعة قرب مدينة عزار ، وكذلك حول دير كان كائناً على العاصي قرب مدينة أفاميا ، وهو المكان المعروف اليوم بقلعة المضيق ، تكونت جماعة الموارنة ، الذين تسموا باسم مار مارون ، منشىء هذه الجماعة وقد عاش ناسكاً في القرن الرابع .

وحول العقيدة التي انبثقت عنها هذه الجماعة ، التي هي آرامية في أصول اتباعها ، تضاربت الآراء فهناك شبه اجماع لدى المؤرخين والمبشرين الغربيين على أن هذه الجماعة قد نشأت بوحي وعلى أساس المنوثيلية ، القائلة بأن للمسيح مشيئة واحدة في طبيعته الالهية والبشرية ، في حين أن المؤرخين والأحبار والكهنة من الموارنة انما ينكرون بشدة ما يعتبرونه وصمة في « ارثوذكسيتهم الدائمة » (Perpétuelle Orthodoxie) .

ومهما يكن من أمر ، فالواقع هو أن هذه الجماعة كانت في وطنها الأصلي وليدة تربته، مما يعني أنها كانت ، ولم تزل ، آرامية بعرقيتها ، واذا ما انتقلت ، ابتداء من القرن التاسع ، على أغلب الظن ، الى أعالي جبال لبنان الشمالية ، فانما بقيت محافظة على وحدتها ، وبالطبع ، على أصولها ، مما يدعو إلى القول بأنها ، هي أيضاً ، سامية الأصل ، وعربية المنشأ .

وفي الواقع ، فإن تلك الجماعات في سوريا والعراق كانت خليطاً من الآراميين والعرب ، فكان العنصر الآرامي سائداً في المدن الساحلية والداخلية ، وعلى الأخص في القرى والأرياف، بينما كان العرب، وهم كانوا وما يزالون منضويين في اطاراتهم القبائلية والعشائرية ، متوطنين ، منذ الأزمنة البعيدة ، باعداد كثيفة ، في المناطق الشرقية من سوريا والمناطق الغربية والشمالية من العراق .

وهكذا نشأت وازدهرت في تلك البوادي امارة الغساسنة في سوريا الذين كانوا يعتنقون المذهب اليعقوبي، ومملكة اللخميين في الحيرة من أعمال العراق ، التي كان ملوكها ورعاياها من النساطرة ، ـ مع الملاحظة أن دولاً عربية قد نشأت أيضاً في تلك الأصقاع ، قبل القرنين الخامس والسادس ، اشتهرت منها جمهورية البتراء في الأردن ،

ومملكة تدمر (بالميرا) في سوريا .

هذا وقد كانت الآرامية اللغة المهيمنة في ذلك العهد ، وقد بقيت الآرامية منتشرة ، مدة ستة قرون على الأقل ، لدرجة أنها غذت اللغة الدولية ، وأيضاً الرسمية حتى في المملكة الفارسية ـ وكانت هي اللغة الدارجة في فلسطين ، بدلاً من العبرية التي اندثرت كلغة محكية ومكتوبة ، فانزوت في طقوس العبادة لدى اليهود ـ ومن المعروف عن المسيح أنه بشّر بالآرامية وليس بالعبرية ، وان آخر كلماته على الصليب انما لفظها بالآرامية .

غير أنه الى جانب الآرامية كانت العربية اللغة الدارجة في بوادي الشام والعراق ، وأيضاً في المدن والقرى المتاخمة ، وعلى الأخص في حمص وقنصرين وفي وادي الأردن وفي الشام ، وفي الانبار والمدائن والموصل والرها ونصيبين وفي العراق والجزيرة ، وذلك كله الى جانب اللغة الاغريقية ، لغة الدولة والدواوين في سوريا ، والفارسية لغة الساسانيين في العراق .

ومن المعلوم أن اللغة انما تؤلف أحد المؤشرات الدالة على الأصول العرقية ، بل هي المؤشر الأكبر في الجماعات الدولية ، لدرجة أنه بفضل اللغة القديمة جداً في الهند ، والمعروفة بالسانسكرية ، قد توصل العلماء إلى كشف الغطاء المجهول الذي كان يحجب أصول الشعوب الآرية الموصوفة أيضاً بالأندو ـ أوروبية ، أو الأندو ـ الآرية .

فاذا كانت الآرامية الممتزجة بالعربية اللغة العامية والأدبية في الوقت ذاته ، في جماعات سوريا والعراق المسيحية ، فلأن هذه الجماعات انما كانت منحدرة من أصل سامي ، وان أصولها القريبة والبعيدة كانت متصلة بالجزيرة العربية ، وذلك أثر الموجات البشرية الكثيفة التي ما فتئت ، مدة أربعة أو خمسة آلاف سنة ، تجتاح أقطار الهلال الخصيب .

رابعاً : القابلية النفسية للفتوحات العربية

وكان من الطبيعة الانسانية أن تولد تلك الانقسامات اللاهوتية ، والاضطهادات الدينية ، نفوراً وكراهية وعداء في سوريا ومصر ، حيال الاغريق في بيزنطية ، كما كانت عليه الحالة النفسية في العراق تجاه الساسانيين الفرس، الذين لم يمتنعوا هم أيضاً عن اللجوء الى العنف وسفك الدماء لاخضاع المسيحيين ، من نساطرة ويعاقبة ، الى سياستهم المجوسية .

وكان لا بد للأصول السامية من أن تهيىء النفوس لهذا النفور نحو المملكتين العظميين في ذلك الحين ، وهي التي دفعت سكان سوريا والعراق على الأخص ، الى أن يتوسموا الخير وينشدوا الخلاص على يد الفاتحين العرب ، ليس فقط من محنتهم الدينية ، بل وأيضاً من ظلم الضرائب وكثرتها التي كانت تثقل كاهل المكلفين ، في أقطار الهلال الخصيب ووادي النيل .

لقد أجمع المؤرخون على اعتبار أن هذه المعطيات ساهمت كثيراً في تسهيل سبل النصر للفتوحات العربية ، لدرجة أنهم جزموا بأن سكان هذه الأقطار قد تقبلوا العرب بقلوب رحبة ، لأنهم رأوا فيهم محررين لا غزاة .

وحسبنا الاستشهاد ببعض الأقوال من هذا القبيل ، كميخائيل السرياني ، بطريرك السريان الأرثوذكس في القرن الثامن عشر ، أي بعد خمسة قرون من الفتح ، وفي تاريخه الطويل نجد عبارات استهجان لسياسة الروم ، كالتالية :

« لأن الله هو المنتقم الأعظم ، الذي وحده على كل شيء قدير ، والذي وحده انما يبدّل ملك البشر كما يشاء ، فيهبه لمن يشاء ، ويرفع الوضيع بدلاً من المتكبر ، ولأن الله قد رأى ما كان يقترفه الروم من أعمال الشر ، من نهب كنائسنا وديورنا ، وتعذيبنا بدون أية رحمة ، فانما قد أتى من مناطق الجنوب ببني اسماعيل ، لتحريرنا من نير الروم . . . وهكذا كان خلاصنا على أيديهم من ظلم الروم وشرورهم وحقدهم واضطهاداتهم وفظاعاتهم نحونا . . . »

وهي شهادة رهيبة ، نجد مثلها ، بما يتعلق بأقباط مصر ، في تاريخ يوحنا النيقوسي (Jean de Nikiou) ، الذي تولى أسقفية نيقو في دلتا النيل ، بعد فتح مصر بقليل ، وكذلك في تاريخ سواروس الاشموني ، الذي جاء من بعده ، وهي شهادة لا شك بأنها تدل على ما كان عليه مسيحيو مصر وسوريا والعراق من الشعور نحو البيزنطيين والفرس من جهة ، وحيال العرب المسلمين من جهة ثانية .

ولأنهم قد تحققوا من هذا الوضع النفساني ، الذي كان عاملاً حاسماً في انجازات الفتح العربي ، بسرعة مذهلة ، فقد توافق المؤرخون الغربيون في عصرنا على اعلان هذه الحقيقة ، أمثال الهولندي دي غوج ، والبريطاني الفرد بتلر ، والفرنسي ارنست رينان وعدد كبير سواهم .

ونكتفي في هذا المضمار بايراد مقطع من دي غوج ، في بحثه العميق حول فتح سوريا ، الصادر في أوائل القرن الحالي ، وفي معرض تذكيره بالمسؤولية التي يتحملها الامبراطور هراقليوس ، أو هرقل ، في ضياع سوريا ، بسبب سياسته الخرقاء ، بفرض تعاليم المجمع الخلقيدوني والمونثلية ، بوسائل شتى من الاضطهاد ، وذلك مع اشارته الى ازدياد الضرائب التي اثقلت كاهل سكان سوريا ، مما حدا بهؤلاء السوريين الى اليقين بأن سلطان العرب سيكون أكثر رحمة وأشد حرية لمعتقداتهم ، يقول هذا المستشرق الهولندي ، ان العرب والسوريين معاً كانوا يرون في بلاد الشام ، جزءاً لا يتجزأ ، مكملاً من الجزيرة العربية ، وذلك بقوله ما نصه :

« منذ أبعد الأزمنة كانت سوريا موطناً للعرق السامي ، وعلى الرغم من أن الحكومة كانت ، في عهد بيزنطية ، متمركزة في القسطنطينية ، فان الشعب كان بمعظمه سامياً وحتى عربياً ، ولذلك لم يكن من أثر الفتح العربي الاستيلاء على قطر غريب ، الغاية المباشرة منه جباية الضرائب من سكانه ، وانما تحرير جزء من الوطن ، الذي كان رازحاً تحت طغيان الاحتلال الاجنبي ، وبالتالي استعادة عدد عظيم من المواطنين المهيئين نفسياً لاشراكهم بالدفاع عن مجد الله ونبيه » .

ولا غرو أن السياسة التي اتبعها العرب المسلمون منذ أولى فتوحاتهم قد أعدت تلك الجماهير في البلاد التي دانت لهم ، الى تقبل سلطانهم ، وهي سياسة كانت ، هي أيضاً ، فتحاً بذاتها، في عالم الفكر والدين . ومن المعلوم أنها استندت إلى آيتين كريمتين ، الواحدة التي تقضي « بأن لا اكراه في الدين » ، والثانية بأن على أهل الكتاب ، الذين يختارون البقاء على دينهم بأن « يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » .

فمن الممكن وبدون مبالغة القول بأن الفكرة التي أدت إلى انتجاع هذه السياسة الانسانية ، « الليبرالية » ، اذا جاز استعمال هذا الاصطلاح العصري ، انما كانت ابتكاراً عبقرياً ، وذلك لأنه للمرة الأولى في التاريخ انطلقت دولة ، هي دينية في مبدئها ، ودينية في سبب وجودها ، ودينية في هدفها ، الا وهو نشر الاسلام ، عن طريق الجهاد بأشكاله المختلفة ، من عسكرية وتبشيرية ، الى الاقرار في الوقت ذاته بأن من حق الشعوب الخاضعة لسلطانها ، أن تحافظ على معتقداتها وتقاليدها وطراز حياتها ـ وذلك في زمن كان يقضي المبدأ السائد باكراه الرعايا على اعتناق دين ملوكهم ، بل وحتى على الانتماء إلى الشكل الخاص الذي يرتديه هذا الدين ، كما كان الأمر عليه في المملكتين العظميين اللتين كان يتألف منهما العالم القديم ـ وهو المبدأ بل القاعدة السياسية ،

المعروفة بصيغتها اللاتينية Ejus regio cujus religio ، هذه القاعدة التي لم تندثر في البلاد الغربية الا بفضل الثورة الاميركية والثورة الفرنسية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر .

وكان لا بد اذن لهذه السياسة الاسلامية ، المتحدرة عن القرآن ، من أن تسفر عنها نتيجتان حاسمتان ما لبثت آثارهما ماثلة في الشعوب العربية ، وهما بقيام الطوائف المسيحية على أساس النظام الطائفي من جهة ، ودخول سكان الاقطار التي فتحها العرب في دين الاسلام من جهة أخرى .

فتلك الجماهير الكثيفة ، التي تشكل أغلبية أهالي سوريا ومصر والعراق ، انما كانت تدين بالمسيحية ، وقد اعتنقت الاسلام بأفواج متلاحقة ، منذ القرن الأول من الهجرة ، بملء حريتها ، في حين أن من بقي من هؤلاء النصارى ، موزعين الى طوائفهم المعروفة بتسمياتها المختلفة ـ انما هم شهود عدل ، عبر التاريخ ، ليس على سماحة الاسلام ـ وهو تعبير لا يفي بالواقع ، لأن وجودهم كأهل ذمة في الماضي ، انما كان مبنياً على قاعدة شرعية وليس على شعور ، من طبيعته أن يتضاعف أو أن يضعف ـ وانما على انسانية هذا الدين العربي الذي جاء في القرآن . وهو الدين الذي أقر لغير المسلمين ، ليس فقط بحقوقهم الفردية والجماعية الكاملة ، بل وأيضاً بالمواطنية الشاملة في عصرنا الحاضر ، الذي زال فيه نظام الذمة ، لكي يحل محله نظام الحريات العامة ، المنطوية ، لزاماً ، على مبدأ المساواة التامة في المواطنية .

ألم يكن الرسول العربي هو الذي قال في حديثه الشهير :

« ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم ، وانما هي اللسان ، فمن تكلم بالعربية فهو عربي » .

مُنَاقشَــة

المطران جورج خضر : لي ، اذا سمحتم ، ثلاث ملاحظات .

الملاحظة الأولى ، وتتعلق بمذهب الطبيعة الواحدة (المونوفيسية) ، التي أشار اليها الدكتور رباط . انها المونوفيسية المطلقة التي قال بها افتيشوس أو طيـخا ، والتي رفضت . ثم قال الدكتور رباط أن هذه المونوفيسية تسربت إلى الكنيستين السريانية والقبطية . هنا يجب التمييز بين هذه المونوفيسية المطلقة ، حيث تُنفى الطبيعة الانسانية عن المسيح ، والمونوفيسية اللفظية التي يقول بها السريان والأقباط ثم الأرمن .

ونتيجة أبحاثنا ، لا يمكن القول على الاطلاق ، بأن السريان والأقباط والأرمن والأحباش هم مونوفيسيون بالمعنى المطلق الدقيق للكلمة ، لأنهم يؤمنون بأن المسيح إله كامل وانسان كامل ، الى درجة أن الاقباط يستخدمون في خدمة القداس ، العبارات التي استخدمها المجمع الخلقيدوني الرابع سنة ٤٥١ . أي أنهم يقرون بأن للمسيح طبيعتين إلٰهية وانسانية ، لكنهم لا يريدون وضع ذلك في صيغة عقائدية كما في المجمع الرابع . وهذا مسلم به عند جميع علماء التاريخ الآن . فنحن ، لسنا في العالم المسيحي اليوم أمام المونوفيسية ، لأن المونوفيسية انتهت بشكل كلي وليست لها من ممثل . كل القضية أن يتم الوفاق بين الكنيسة الكبرى ، الممثلة بالأرثوذكسية والكثلكة ، لأنها على رأي واحـد بالنسبة لهذا الموضوع ، والكنائس المشرقية القديمة لجهة الوصول إلى صيغة واحدة أو الى احترام متبادل للصيغتين . أي أننا ، ونحن على مشارف الوحدة في الكنيسة ، نحتاج فقط إلى توضيح هذه المسألة قانونياً .

الملاحظة الثانية ، هي حول انضمام السوريين أو أهل بلاد الشام إلى الاسلام . بحسب الأبحاث التاريخية الحديثة ، وهي ليست نهائية ، فان الشام لم تسلم في القرن الأول الهجري ، بشكل كثيف . بل أن النصارى بقوا الأكثرية الساحقة في بلاد الشام حتى نهاية المرحلة الصليبية . أي أن الدخول في الاسلام ، تم في عهد المماليك وبضغط منهم ، بينما ترك المسلمون العرب

الناس على مذاهبهم . طبعاً يمكن أن يكون حدث ضغط في عهد هذا أو ذاك من الخلفاء الأمويين أو العباسيين ، لكن القاعدة كانت في ترك الناس على مذاهبهم . غير أن النصرانية ، أخذت تتعرب شيئاً فشيئاً على المستوى اللغوي ، منذ القرن الثامن على يد التلامذة المباشرين ليوحنا الدمشقي ، وطقوسياً تعربت النصرانية في القرن الحادي عشر . وخلاصة القول ، أن النصارى العرب في القرن الحادي عشر ، كانوا عديدين جداً .

الملاحظة الثالثة ، حول الاضطهاد والمسألة العرقية ـ الاثنية . طبعاً أنا أوافق على ما قيل حول اضطهاد الروم للسريان والأقباط . فالامبراطورية البيزنطية كانت تضطهد سكان هذه البلاد منذ القرن الرابع ، وهذا بصرف النظر عن الاختلاف المذهبي . ففي أيام يوحنا الذهبي الفم ، في انطاكية ، حدثت مشاجرة شديدة بين الجيش والشعب . الشعب ضرب تمثال الامبراطور في انطاكية وجاء الضباط بجنودهم لذبح الشعب . وفي تلك الأيام ، لم تكن القضية عرقية ، على اعتبار أن هذه الشعوب كانت تتكلم الآرامية واليونانية في المدن .

طبعاً ، يمكن هنا مناقشة الأطروحة السوسيولوجية ، هل هناك من سبب سوسيولوجي في اختلاف المذاهب ؟ يخامرني هنا بعض الشك ، وأعطي مثالاً على ذلك . سيبيروس الانطاكي ، وهو سرياني المذهب ، أي مونوفيسي ، كان يكتب باليونانية ، وسيقوروس الاسكندري ، البطريرك الاسكندري الذي كان على المذهب القبطي الحالي ، كان يكتب باليونانية .

ان الذين يسمون اليوم الروم الأرثوذكس ، كانوا يتكلمون إما اليونانية أو الآرامية ، بحسب المناطق . أي أن الاختلاف اللغوي في بلادنا وفي مصر لم يكن على أساس مذهبي ، بل كان على أساس المناطق فقط . الروم الأرثوذكس في معلولا (في سوريا) ، يتكلمون الى اليوم الآرامية السريانية .

هناك مسألة أخرى يجب الاشارة اليها ، وهي أن الاباطرة أنفسهم كانوا يغيرون مذاهبهم ، فينتقلون من الأرثوذكسية الى المونوفيسية وما الى ذلك . والخلاصة ، أن الاختلاط بين كل هذه البلدان كان شديداً ، الى درجة عدم القدرة على التفريق بشكل جازم بين المناطق من حيث التأثير والاثنية .

طبعاً يبقى التمييز بين سكان هذه البلاد وبين الروم ، كما ذكروا ، أي البيزنطيين . وتعرفون أن كلمة بيزنطي أو بيزنطية ، ليست يونانية ، انها عبارة افرنجية ، أطلقها الأوروبيون على الروم . فالروم هم المملكة الرومانية الشرقية ، وقد ورد ذكرهم في سورة الروم . وهذه اللفظة تدل حصراً على الامبراطورية ، ولا علاقة لها بالمذهب . أما الروم الأرثوذكس اليوم ، فهذا اسم لا علاقة له بالعرق أو الاثنية ، الروم الأرثوذكس هم عرب أو سوريون ، وقد قام السريان بتحقير كنيستهم القائلة بالطبيعتين بأن أطلقوا عليها تسمية الروم .

الواضح ، في تاريخ بلاد الشام ، أن الروم الأرثوذكس انفصلوا عن بيزنطة مع الفتح العربي ، انفصالاً كلياً . وأعطي مثلين على ذلك . الأول ، عندما استعاد صلاح الدين الأيوبي انطاكية من الفرنج ، اعاد معه البطريرك الأرثوذكسي اليها . أي أن الأرثوذكس اتخذوا موقفاً واضحاً مؤيداً للمسلمين . الثاني ، عندما استعاد الروم سوريا في القرن العاشر ، كان البطريرك الانطاكي الأرثوذكسي آنذاك مؤيداً للحمدانيين ضد الروم . أي يجب التمييز بين الاستخدام التاريخي ـ السياسي لكلمة روم في بلادنا ، وبين استخدامها للدلالة على الكنيسة الأرثوذكسية .

محمد ظافر القاسمي : أود أن أبدي ملاحظة على كلمة السيدة جانين ربيز . فأنا ، كنت أتمنى أن تصاغ كلمتها بشكل آخر . فهي قالت الحضور النصراني ، وكأنها تترجم كلمة « Présence» الفرنسية . والواقع ، فالنصارى في هذه البلاد ليسوا حاضرين ، بل هم موجودون ولهم جذور فيها . الحاضر قد يغيب ، أما الموجود فإنه يعود إذا غاب .

ثم تقول السيدة ربيز بأن هناك مشكلة نعالجها . والواقع يا سيدتي ، هو أنني من الذين يرون أن لا مشكلة على الاطلاق . فهذه « المشكلة » ، اذا عدنا إلى التاريخ القريب ، نكتشف أن الأجنبي هو الذي جعلها مشكلة ، عندما جاءنا عام ١٩٢٠ ليقول بأنه جاء من اجل حماية الاقليات . والذين يعرفون تاريخ سوريا ولبنان ، يعلمون أن كثيراً من المفكرين وكبار رجال السياسة ، وقفوا على المنابر ليرفضوا حماية فرنسا للأقليات . اذكر يوماً ، ووقف فيه فارس الخوري ، رحمه الله ، في جامع بني أمية يقول بما معناه : ان مبرر وجود فرنسا

في هذه البلاد هو حماية النصارى ، أنا نائب النصارى ، فارس الخوري أطلب الحماية منكم أيها المسلمون وأرفضها من فرنسا . وأذكر ، أنه عندما تم الجلاء الفرنسي عن سوريا عام ١٩٤٥ ، كان جميع الأمناء العامين في الوزارات السورية من المسيحيين ، ما عدا أمين عام وزارة الدفاع وهو أحمد اللحام ، رحمه الله وجاءت يومها رسالة تهنئة من الفاتيكان لشكري القوتلي ، رئيس الجمهورية آنذاك ، بأنه لم يحاب ولم ينظر إلا الى المصلحة والكفاءة ، وقد أطلعني عليها .

ليس هناك من مشكلة ، صحيح حصلت مذابح ، ولكن عندما نعود الى الأعماق نرى أن هناك غوغائية وأصابع أجنبية . وهذه المشكلة لو كانت موجودة لما حضرت الى هنا ، لاستمع الى أدمون رباط والمطران جورج خضر .

جانين ربيز : أنا أقول أن المشكلة موجودة ، ودليلي هو هذه الحرب الأهلية التي نعيشها منذ ست سنوات . لكن ، علينا أن نعالجها بالعقل ، وأن نؤكد على الحقائق ونرفض الأوهام . وأنا أعتقد ، أن أحد وجوه هذه المشكلة ، هو قناعة عند قسم من المسيحيين ، بانشاء وطن لهم ، أو ما يشبه الوطن . وهذا في رأيي يناقض الحقيقة التاريخية ، ويتعدى على جوهر الوجود المسيحي في الشرق العربي ، وعلى تاريخ هذا الوجود . إن حل المشكلة ، لن يتم إلا بحل مشكلة المجتمع بشكل عام ، ولكني أعتقد أنه علينا معالجة المسألة والتصدي لها، بشكل عقلاني وصريح .

الدّكتور رضوان السيّد

المسيحيون في الفقه الإسلامي .

١

علينا عندما نبدأ بدراسة موضوع بهذه الخطورة أن نضع محدّدات ومحترزات تحقق بعضاً من الدقة والموضوعية تجعلان من الممكن رؤ ية الموضوع في اجلى وجوه وضوحه ؛ هذه المحترزات تتلخص فيما يلي :

١ ـ إنني لا أقوم هنا بدراسة صورة المسيحية في القرآن ، فقد جرت دراسات كثيرة حول ذلك وما تزال النتائج متضاربة[١] ولا بدَّ من مُضيّ بعض الوقت لكي يقتنعَ الباحثون عن الأصول والمنابع في أمشاجٍ وعَنَاصِرَ من هنا وهناك أنَّ هذا كُلَّهُ غَيْرَ مُجْدٍ ما دام لا يُظْهِرُ نقطتين أساسيتين : المجرى التاريخي الواقعي للمسألة ، ثم المنطق الداخلي للمنظومة كلِّها بغضّ النظر عن مصدر هذا المشيج أو ذاك . ما أقوم به هنا هو محاولة تبينّ حوارية الفكر الفقهي الاسلامي مع الواقع التاريخي فيما يتصل بمسألة المسيحيين (من أهل الذمة) في المجتمع العربي الاسلامي الكلاسيكي .

٢ ـ إنّ المنظومـات الفقهية الاسلامية بدأت تتشكل وتكتمل حوالي منتصف القرن الثاني الهجري[٢] ؛ وهي حقبةٌ متأخرةٌ نسبياً إذا علمنا أنَّ الفتوحات الإسلامية كانت قد تمت في أكثرها في النصف الأول من القرن الأول الهجري ، ما عدا فتح الأندلس طبعاً . ومعنى هذا أنّ الفقهاء وجدوا أمامهم سلوكاً تاريخياً للسلطة والجماعة الاسلامية فيما يتصل بأهل الذمة فكانت منظومة كلّ منهم موقفاً من المسلك التاريخي المذكور في هذه القضايا . وهذا الادراك إنْ أعطانا فكرةً عن محدودية تأثير الفقهاء في البداية فإنه لا ينبغي أن يدفَعَنا الى التطرف في تتبع مجريات الواقع باعتباره الحَكَم الأول والأخير ، ذلك أنّ المسلك العام للجماعة الاسلامية كان في النهاية شيئاً غير تصرُّفات الأفراد .

٣ ـ إنّ المسيحية لم تكن غريبة عن العرب فلم يكونوا يعرفونها عن طريق الشام

والملكانيين والسّريان فيها فقط ، بل كانت هناك مسيحية مونوفزية في اليمن ، ومسيحية في قبائل عربية بدوية بالبحرين واليمامة ، ومسيحية مدينية ومهنية بمكة والطائف والحجر[٣] . مع ذلك فانّ المسيحية في الداخل العربي لم تكن قوة سياسية يحسب حسابها[٤] ، ولهذا لم يتصارع النبي معها بعكس ما حدث مع اليهودية ، بل لم يعرفها الاسلام كمجموعة بشرية في عالمه المتكوّن الا في أواخر حياة النبي عندما اتصل به المسيحيون النجرانيون[٥] ، وعاهدته بعض المستقرات المسيحية على أطراف الجزيرة من ناحية الشام[٦] . لهذا كان موقف القرآن بشكل عامّ ايجابياً من المسيحية من الناحيتين : السياسية والسلوكية[٧] ، كل ذلك مقارناً باليهود . ولا بد أن ندرك أنّ الموقف تغير عندما اقتحم العرب المسلمون السواد والشام ومصر وشمال افريقية ـ وكلّها مناطق مسيحية ـ هنا تحولت المسيحية الى خصم سياسي وعسكري خصوصاً تلك المرتبطة بالبيزنطيين المقاتلين . لكنّ القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) شهد تطورات جديدة ، فقد تآلف العرب المسلمون ومواليهم من المستقرين بالمدن مع الملكانيين الذين كانوا يشكلون أكثرية السكان ، في الوقت الذي كانت فيه العلاقة مع الفلاّحين السريان والقبط جيدة منذ البداية . وبانتقال عاصمة الخلافة من دمشق الى بغداد خفّت حِدّةُ الصراع مع البيزنطيين فخفّت بالتالي حدّة الحذر من المسيحيين العرب وغيرهم من المقيمين على أرض الاسلام[٨] . لذا فإنه يمكن القولُ أنّ المنظومات الفقهية السبع الرئيسية في الاسلام (المذاهب السنية الأربعة ، والمذهب الامامي ، والمذهب الزيدي ، والمذهب الاسماعيلي) بما يتضمنه كُلٌّ منها من أحكامٍ خاصة بأهل الذمة نشأت وتطورت في ظروف كانت فيها المتغيرات السياسية والاجتماعية قد هيّأت مناخاً طيباً لعلاقة مستمرة ومستقرة نسبياً .

٤ ـ إنّ العرب الفاتحين لم يكونوا يملكون سياسةًواضحةًوواحدةًللعلاقة بأهل البلاد المفتوحة من مختلف الأديان ، يدل على ذلك الخلاف العميق بين الفقهاء حول وضع المجوس[٩] ، وهل هم من أهل الكتاب وبالتالي من أهل الذمة أم لا ؟ . وكانت العادة أن يبْرُم الفاتح أو المصالح عقداً مع وجهاء المدينة المفتوحة ، من مثل عقد بيت المقدس[١٠] الذي جاء فيه « أعطاهم الأمان لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها انه لا تُسْكَنُ ولا تُهدم ولا يُنتقص منها ولا من حيّزها . . ولا من شيءٍ من أموالهم . ولا يُكْرَهون على دينهم ، ولا يُضارُّ أحدٌ منهم ولا يسكن إيلياء معهم أحدٌ من اليهود. . » . وتَردُ في العقود المماثلة أحياناً

عبارةُ[١١] : « فإن أَدّوا الجزية فلهم ما لنا وعليهم ما علينا . . » . وقد جرى تشكيكٌ كثير في تاريخية هذه العقود ، لكن المشكّكيْن لم يستطيعوا عرض بدائل في المسألة[١٢] . وقد ترتب على حالة الحرب هذه تقسيمُ العالم من جانب الفقهاء فيما بعد إلى دار إسلام ودار حرب ؛ الأولى هي التي يسيطر عليها المسلمون وتطبق فيها أحكام الاسلام . والثانية هي التي تقع خارج سلطان الإسلام ولا تطبق فيها شعائره وأحكامه[١٣] . وظهرت أخيراً دار الموادعة أي الحياد[١٤] .

٥ ـ وكما لم تكن هناك سياسة واحدة وثابتة ازاء الفئات الاجتماعية والدينية في الاقطار المفتوحة لم تكن هناك سياسة واحدة بالنسبة للمسيحية بالذات ، فقد جرى التمييز بعد تجارب سلبية بين مسيحية عربية (بدوية) ، ومسيحيات أخرى ، والمثل الأوقع على ذلك مسألة نصارى بني تغلب الذين عاملهم عمر معاملة خاصة صارت سابقة تاريخية[١٥] .

٢

كان ما قدمه الفقهاء قبل منتصف القرن الثاني الهجري فيما يتصل بالذميين لا يعدوشذرات متناثرة . والواقع أنّ صياغة منظومة للعلاقات الاجتماعية من الناحية الفقهية كانت تحتاج الى وضوح نظريّ في البداية في مسألة صلة الاسلام بالشرائع الأخرى ، ثم في وظيفة الاسلام في العالم . ونجد هذا التنظير أول ما نجده عند أبي حنيفة (ـ ١٥٠ هـ) الفقيه المعروف وصاحب المدرسة الفقهية التاريخية المشهورة ، وذلك في رسالته « العالم والمتعلم »[١٦] .

لقد رأى أبو حنيفة فيما يتصل بوظيفة الاسلام في العالم « ان الله عز وجل إنما بعث رسوله رحمةً ليجمع به الفُرقة ، وليزيدَ الأُلْفة ، ولم يبعثْهُ ليفرِّقَ الكلمةَ ويحرِّشَ الناسَ بعضَهم على بعض . . »[١٧] . انّ هذه الوظيفة التوحيدية للاسلام هي التي تعطي لكل أمرٍ آخر معناه المنطقي وسط المنظومة الشاملة ، منظومة الاستيعاب والوحدة والتوحيد . وكان طبيعياً بعد هذا أن يُزيل أبو حنيفة كل أسباب سوء الفهم فيما يتصل بعلاقة الإسلام بالشرائع الأخرى ؛ يقول أبو حنيفة[١٨] : « . . إنّ رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله لأن دينهم كان واحداً . وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه وينهى عن

شريعة الرسول الذي قبله لأن شرائعهم كثيرة مختلفة ، ولذلك قال الله تعالى :[١٩] ﴿ لكلٍّ جعلْنا منكم شِرْعةً ومنهاجاً ﴾ . ولو شاء اللهُ لجعلكم أُمّةً واحدةً (أي في الشريعة) . وأوصاهم جميعاً بإقامة الدين ـ وهو التوحيد ـ وأن لا يتفرقوا لأنه جعل دينهم واحداً[٢٠] : ﴿ شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيمَ وموسى وعيسىٰ أنْ أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾ . . . فالدين لم يُبَدَّلْ ولم يُحَوَّلْ ولم يُغَيَّرْ ؛ والشرائعُ قد غُيِّرت وبُدِّلت لأنه رُبَّ شيءٍ قد كان حلالاً لأناسٍ قد حَرَّمه الله عَزَّ وجلَّ على آخرين . . .

هنا تأتي مهمةُ الإسلام التوحيدية لبني البشر وللمؤمنين منهم على الخصوص . لقد رأى أبو حنيفة أنّ الدين واحد ـ هو التوحيد ـ والشرائع مختلفة ، فان اتفق آخرون مع المسلمين في الأصل فان اختلافات الشرائع جزئية وعلى الفقيه أن يفهم هذا المعنى الوحدوي للاسلام المستوعب الذي يريد جمع الناس ، وتوحيد المجتمع في الداخل من مبدأ الاعتراف باختلاف الشرائع أي إمكان وجود شريعة اجتماعية أخرى غير الشريعة الاسلامية لفئات اجتماعية تعيش مع المسلمين في مجتمع واحد . بل إنّ أتْباعَ الإمام أبي حنيفة ـ سَيْراً مع فلسفة إمامهم حول معنى الاسلام ـ مَضَوا قُدُماً في هذا السبيل فقالوا إنّ **أهل الكتاب** الذين تحدَّثَ عنهم القرآن ليسوا النصارى واليهود فقط بل[٢١] : « كُلُّ مَن اعتقد ديناً سماوياً وله كتابٌ مُنَزَّل مثل التوراةوصحف ابراهيم وشيثْ وزَبور داود . . » . هذا على الرغم من أن هناك آيةً في القرآن تُشعر بأن المقصود بأهل الكتاب اليهود والنصارى فقط[٢٢] .

أهلُ الكتاب ـ على اختلاف الفقهاء في مدى امتداد المصطلح هذا ـ هم الذين يمكن للمسلمين أن يقيموا معهم عقداً للذمة . والذمةُ هي[٢٣] « عقدٌ بمقتضاه يُعتبرُ غير المسلم في ذمة المسلمين أي في عهدهم وأمانهم على وجه التأبيد . . . » . ويستند هذا تاريخياً إلى الآية القرآنية التي نزلت في العام التاسع للهجرة[٢٤] : ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحقّ من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية . . . ﴾ .

ومن الواضح أن الجزء الأول من الآية لا ينطبق على **أهل الكتاب** الذين يؤمنون بالله وباليوم الآخر . كما أن **عقد الذمة** ليس مذكوراً في الآية إنما المذكورُ فقط **الجزية** . ويبدو أن الوضع التاريخي القائم على العهود والأمانات مع المدن المفتوحة هو الذي أوصل الى التشكيل التاريخي لمنظومة أهل الذمة لا هذه الآية بحد ذاتها . وأرى

في فشل التعاون بين النبي واليهود في الأعوام الأولى للهجرة ممهداً لذلك ، فقد كان هناك عهد بين النبي ويهود للتناصُر والدفاع عن المدينة بشكل مشترك فلما نقضوه وقاتلهم النبي بدأ التفكير في صيغة بديلة تؤمِّنُ مزيداً من الضغط الذي لا يصل إلى حدّ الإكراه الذي حرّمه القرآن في الأساس ، فكانت مسألة الجزية ، ثم كانت المنظومة كلها ؛ منظومة أهل الذمة[٢٥] . وهذا ما يقوله الفقهاء في مجال بحث حكمة مشروعية **عقد الذمة** ؛ يقولون[٢٦] : « حكمُتُه أن يتركَ الحربيُّ القتالَ مع احتمال دخوله في الإسلام عن طريق مخالطته للمسلمين واطّلاعه على شرائع الاسلام ، وليس المقصود من عهد الذمة المال . . » . لهذا يرى فقهاءُ الحنفية والحنابلة والزيدية وبعض الشافعية[٢٧] أنّ غير المسلم اذا طلب عقد الذمة فيجب على الإمام إجابته للحكمة الكامنة وراء ذلك والمتجلية في إمْكان اسلامه . ويضيف فقهاء آخرون أنّ معنى **الصغّار** في الآية السالفة الذكر[٢٨] : « جريان أحكام الاسلام عليه . . » مما يستحثه على الاقتراب من الاسلام أكثر .

فاذا جرى **عقد الذمة** بين المسلمين والكتابيين فان هذا **العقد** مؤبد[٢٩] لا يستطيع المسلمون أن ينقضوه أو يعلنوا حلّه لمخالفة ذلك للتوحيد الذي دعا اليه القرآن ، وللدعوة التي ترى في العالم كله « أمة دعوة » يمكن أن تصبح « أمة اجابة »[٣٠] . والذميّ هو الذي يملك نقض العقد وحده إما صراحةً أو بقرينةٍ من مثل قتال المسلمين مع محاربيهم[٣١] . وبين الفقهاء خلافات حول ما ينقض عهد الذمة بقرينةٍ[٣٢] ، لكنّ الرأْيَ الذي ساد هو رأْيُ الفقهاء الأحناف الذي ذكرناه . فاذا انعقد **عقد الذمة** فان المقيم على أرض الاسلام من السكان الأصليين يعتبر حكماً جزءاً من **الأمة** لأنه جزء « من أهل دار الاسلام » . أمّا إنْ كان طارئاً فإنّ عقد الذمة يُعتبر بمثابة جنسيةٍ له تحوِّلُهُ إلى عضوٍ في الجماعة السياسية الإسْلامية الموجودة .

٣

عندما يتحول **الكتابي** الى **ذمي** ينطبق عليه منطوق الحديث النبوي المعروف : « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » . مع استثناآتٍ تمسُّ المسائل الدينية وما يتصل بها . يقول السَرَخْسي الفقيه الحنفي في تعليل ذلك[٣٣] : « لأنهم قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم وحقوقهم كأموال المسلمين وحقوقهم . . . » . فمن حقّ الذمي أن يتولى

مناصب عامةفي دار الاسلام كالمسلم ما دام مؤهلاً إلاّ ما اتصل بالاسلام نفسه من مثل الخلافة أي **الإمامة والإمارة** على الجهاد ، ذلك لأن الإمام كما يُعَرِّفُهُ الماوردي[٣٤] : « خليفةٌ عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا » . ولا يُتَصَوَّرُ في غير المسلم أن يحرس الاسلام[٣٥] . والجهادُ دعوةٌ إلى الاسلام بمختلف الوسائل فلا يُتصوّر أن يترأس غيرُ مسلمٍ دعوةً للإسلام[٣٦] . حتى إذا انتفى الأمْران فإنّ الجواز على أصله ، فيجوز أن يلي غير المسلم من الذميين عند بعض الفقهاء **الوزارةَ** أو قيادةَ الجند في قتال البغاة[٣٧] .

ومن حقِّ الذمْي على المسلمين أن يحمي المجتمعُ حريتَهُ الشخصية في السكن وحسن السمعة والعمل والتنقل . ومن حقه أن لا يُظْلَمَ ولا يُؤْذَى إذ ينتفي بذلك معنى ترغيبه بالإسلام ، وقد قال أبو يوسف في كتاب « **الخراج** » ناصحاً هارونَ الرشيد في مسألة أهل الذمة[٣٨] : « لا يُظلمون ولا يُؤْذَون ولا يُكلّفون فوق طاقتهم . . . » . وعندما ثارت فئة في **جبل لبنان** على الوالي العباسي صالح بن عليّ حاول اعتبار ذلك نقضاً للعهد من جانب جميع الذميين ، لكنّ الإمامَ الأوزاعيَّ قال له : [٣٩] « . . وقد كان من إجلاء أهل الذمة من جبل لبنان ممن لم يكن ممالئاً لمن خرج على خروجه . . فكيف تؤخذ عامةٌ بذنوب خاصة حتى يُخْرَجُوا من ديارهم ، وحُكْمُ الله تعالىٰ ألاّ تَزِرَ وازرةٌ وِزْرَ أُخْرى . . فانهم ليسوا بعبيدٍ ولكنهم أحرارٌ أهلُ ذمة . . » .

وبديهيٌّ ما داموا جزءاً في المجتمع أن يكون لهم التمتع بخيراته شأنهم في ذلك شأن الفئات الاجتماعية الأخرى إذ« . . الناسُ شركاء في ثلاث[٤٠] : الماء والكَلأ والنارُ » . أما مسألةُ تمتعهم بحقّ المساعدة والرعاية من جانب بيت مال المسلمين في حال العجز أو الشيخوخة فهي خلافيةٌ ، ويحتجُ المؤيِّدون لذلك بعهد خالد مع أهل الحيرة النصارى[٤١] إذ جاء فيه :

« وجعلْتُ لهم أيّ شيخٍ ضَعُفَ عن العمل أو أصابته آفةٌ من الآفات أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طُرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام . . » . وترى قلةٌ[٤٢] من الفقهاء دخولَ أهل الذمة في مصارف الزكاة التسعة التي تنفق منها على فئاتٍ اجتماعيةٍ محتاجة .

٤

يقول السرخسي في سبب وجوب الجزية على **أهل الذمة**[٤٣] :

« إن الجزية في حقّ المسلمين خَلَفٌ عن النُصْرة » . فقد وجبت عليهم بدلاً عن نصرتهم لدار الاسلام لأنّ الذميين لّما صاروا من أهل دار الاسلام بقبولهم عقد الذمة ، ولهذه الدار دارٌ معاديةٌ وجب عليهم القيام بنصرتها لأن من هو من أهل دار الاسلام يلزمه القيام بنصرة هذه الدار . ولما كانت أبدانهم لا تَصْلُحُ لهذه النُصْرة ـ تاريخياً ـ لأن الظاهر أنهم يميلون إلى أهل الدار المعادية لاتّحادهم في الاعتقاد أُوجب الشرعُ عليهم الجزية لتؤخذ منهم وتُصْرَف على المقاتِلة من المسلمين فتكون خَلَفاً عن النُصْرة[٤٤] . وهذا تعليل يختلف عن التعليل السابق الذي يعتبر الجزية عنصر ضغط من اجل الاسلام . والواقع أن هذا التعليل الثاني هو الذي يفسر استمرارها فقط . لكنّ الفقهاء الذين قيّدهم الوضع التاريخي للمسألة اضطروا للذهاب إلى التعليل الأول فاضطر كثيرون منهم بالتالي للقول بإمْكان سقوط الجزية اذا تحققت النصرة . يذكر الفقهاء في هذا الصدد عهوداً « تاريخية » بين بعض قادة جيوش المسلمين وأهل الذمّة تقول إنّ على أهل الذمة الجزية و « على المسلمين المنعة »[٤٥] أي أنها تَضَعُ المَنَعَة في مقابل الجزية . هذه المقدمةُ توصل كما قُلْنا إلى إمكان سقوط الجزية مع أنها لم تسقط تاريخياً ؛ إذ يذكر أكثر الفقهاء بين مُسْقِطات الجزية[٤٦] : **الإسلام والموت ومُضِيّ المُدَّة ، وحصول بعض الأعذار ، وعجز الدولة عن حماية الذمي ، واشتراك الذمي في الدفاع عن دار الاسلام** . ولا حاجة لإيضاح الأسباب الأولى . **أما** السببان الأخيران فيحتجّ الفقهاء **لأولها** بكتاب **أبي عُبيدة** إلى نصارى الشام **إذ ردّ اليهم** جزيتهم عندما قام البيزنطيون بهجوم مُضَادٍّ على المسلمين وعجز المسلمون عن حمايتهم ، جاء في الكتاب[٤٧] : «إنما رددْنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جُمع لنا من الجموع . وإنكم اشترطتم علينا أن نمنعَكُم وإنّا لا نَقْدِرُ على ذلك وقد رددْنا عليكم ما أخذْنا منكم . . . » . ويحتجُّون لثانيهما بكتاب القائد عتبة بن فرقد إلى بعض ذميي أذربيجان الذي يقول فيه[٤٨] : «ومن حُشِرَ منهم في سنةٍ وُضع عنه جزاءُ تلك السنة . . » . ويحتلُّ نصارى **بني تغلب** حيِّزاً مهماً في كتب الفقهاء المسلمين ؛ فقد كانوا كثرةً بالشام بين المسيحيين العرب فأبوا دفع الجزية لما فيها من معنى الخضوع وبدأوا بالالتحاق بالروم ، فأشار النعمان بن زرعة على عمر أن يأخذ

منهم الجزية باسم الصدقة أي الزكاة . وقد سوّى أكثر الفقهاء جزية بني تغلب بالزكاة في أحكامها فيما بعد . وقد رأى فقهاء الحنابلة والشافعية أنّ الأمر فيما يتصل بالجزية يعود إلى تقدير الامام نفسه[٤٩] : « فاذا كان قوم غير مسلمين لهم قوة وشوكة وامتنعوا عن أداء الجزية الا اذا صولحوا على ما صولح عليه بنو تغلب ، وخيف الضرر بترك إجابتهم إلى طلبهم ، ورأى الامام اجابتهم دفعاً للضرر جاز ذلك اذا كان المأخوذ منهم بقدر ما يجب عليهم من الجزية وزيادة قياساً على ما فعله عمر مع نصارى بني تغلب . . » . وللفقهاء بعد هذا تفاصيل كثيرة في مقادير جزية الرأس والخراج[٥٠] . ولا شك أنها في تفاصيلها نتيجة تطورات تاريخية متأخرة حتى عن نشأة بعض المذاهب الفقهية . لكنّ الفقهاء يَذْكُرُون على الذميين واجباتٍ أخرى غير الجزية ، وهي في غالبها اجتماعية ؛ إنهم يُحَرِّمون علهم التظاهر بتحدّي الإسلام ومخالفته من مثل شتم النبي والخلفاء الأوائل ، ومن مثل المبالغة في ضرب النواقيس وإظهار الصلبان ، ومن مثل المبالغة في التظاهر بشرب الخمر وأكل لحم الخنزير[٥١] .

٥

بعد هذه الأمور التي يمكن القول إنّ بعضها خاصٌّ بالذميين فإنّ هؤلاء ـ كما يرى الفقهاء على اختلافٍ بينهم في التفاصيل ـ لهم ما لبقية أفراد المجتمع من حقوق وعليهم ما على أفراد المجتمع الآخرين من واجبات . ففي الجنايات والجرائم المُخِلَّة بأمْن الدولة ذهبت قلةٌ من الفقهاء[٥٢] إلى أن اشتراك ذميّ في تمردٍ داخلي ينهي عقد الذمة بينه وبين المسلمين ويجعله من أهل دار الحرب . أما الكثرةُ الكاثرةُ من فقهاء المذاهب فترى أنَّ عقد الذمة ينقُضُهُ فقط الخروجُ الى العدو والقتالُ معه[٥٣] . أمّا التمردُ الذي هو « البَغْيُ » ، وهو التمرد لأسبابٍ ومسوِّغاتٍ معقولة فيُعتبر نزاعاً اجتماعياً داخلياً ولا يمكنُ حسبانُهُ عملاً خارجيّاً عدوانياً ضد جماعة المسلمين . فاذا قطع ذمّيٌّ الطريقَ أو قتل فرداً من أفراد المجتمع فهناك إجماعٌ على وجوب عقوبته كما يُعَاقَبُ المسلمُ[٥٤] ، لكن هناك من الفقهاء المسلمين من لا يريد قتل المسلم بالذمي[٥٥] .

إلّا أن الرأي الذي تبنته السلطة الاسلامية عبر العصور ـ وهو رأيُ الأحْناف[٥٦] ـ يسوّي بين المسلم وغيره في هذه الحالة أيضاً . ولا يعرض الخلافُ مرةً

أخرى إلاَّ في حالة **الخيانة** . فمن المعروف أنّ التجسس لصالح العدو من جانب مسلمٍ جريمةٌ لكنْ لا حَدَّ لها في القرآن ، لذا يُتْرَكُ أمْرُ العقوبة للإمام[٥٧] . وقد قتل النبيُّ « عيناً » كما ورد في الحديث[٥٨] . لكنّ هناك فرقاً بين أن يُعتبر الخائنُ ذمياً ـ إنْ كان غير مسلم ـ أو حربياً ؛ أي محارباً ناقضاً للذمة ، إذ في الحالة الثانية فإنّ قَتْلَهُ مؤكَّدٌ. والواقعُ أنّ الفقهاءَ المسلمين الذين يذهبون إلى أنَّ الخيانةَتنقُضُ عَقد الذمة يقولون بالنسبة للمسلم الخائن إنه فارق الاسلام بالخيانة ، هكذا يكون منطقياً ان ينتقضَ عقدُ الذمة بالنسبة للذمي الخائن في الوضع نفسه عند هؤلاء[٥٩] .

٦

وتبقى مسألةٌ أخيرةٌ تتصل بشرائع الذميين في مواجهة الشريعة الاسلامية . فمن المعروف أن هناك خلافاً كبيراً بين الفقهاء فيما يتصل بعلاقة الشريعة الاسلامية بالشرائع الكتابية الأخرى خصوصاً اليهود والنصارى . فهناك من الفقهاء من يعتبر الشريعة الاسلامية ناسخةً للشرائع السماوية السابقة ، وهكذا يرى تطبيق الشريعة الاسلامية بحذافيرها على أهل الذمة[٦٠] . وهناك من يرى أنّ الشريعة الاسلامية حجة فقط على المسلم وله . وهكذا يعطي للذميين حق الحكم بشرائعهم هم في كل شيء لا يمس أَمْنَ الدولة[٦١] ، أمْن أرض الاسلام . لكنّ هذين الرأيين كليهما يمثّلان توجهاتِ قلةٍ من الفقهاء ، أما فقهاءُ أكثر المذاهب[٦٢] فيرون أنّ الشريعة الإسلامية آستمرارٌ للشرائع السابقة من حيث الجذر الأخلاقي التوحيدي إذ الدينُ واحدٌ ، وهي ناسخةٌ فقط في مسائل محددة مذكورة في القرآن والحديث وإجماع المسلمين . هكذا يجري التعامُلُ مع الذميين على هذا الأساس فتطبق عليهم الشريعة الاسلامية في المسائل المشتركة[٦٣] ـ وهي الأغلب ـ ويستثنون منها في المسائل المنسوخة عند المسلمين من مثل الانكحة وبعض صيغ التعامل التجاري ، وشرب الخمر وما شابه . والرأْيُ الأخير هذا هو الذي جرت عليه السلطة الاسلامية منذ أواسط العصر العباسي وحتى نهايات الدولة العثمانية . لكنّ هناك من الدلائل ما يشير إلى أنّ المسيحيين بالذات من بين أهل الذمة كانوا قليلاً ما يلجأون الى القضاء الإسلامي فيما يجري بينهم ؛ فقد وصلتنا كتبٌ فقهيةٌ مسيحيةٌ كثيرةٌ يبدو أنها كانت مستعملةً مطبَّقةً في الأحوال الشخصية عندهم على الأقلّ[٦٤] .

٧

هذه هي بشكل موجز جوامع آراء الفقهاء المسلمين التاريخيين (حتى القرن الثامن الهجري) فيما يتصل بأهل الذمة . وهي تنطلق كما اتّضح من مبدأين : **المبدأ الأول** اعتبارُ الاسلام دينَ دعوةٍ يهمه أن ينتشر ويجمع ويستوعب ويوحّد واعتباره نفسه ـ كدين ـ استمراراً للدين التوحيدي التاريخي ، وان اختلف من ناحية الشريعة . هكذا امكنه أن يتعايش مع الشرائع الأخرى دون أن يخلّ ذلك بمبدئياته الأصلية .

ولا شك أن النظرة المتكاملة للموضوع تتطلب مراقبة المسألة من أربعة جوانب : جانب البداية التاريخية ، وجانب الفقه الاسلامي ، وجانب التعامل السلطوي ، وجانب التعامل الشعبي . ويكون علينا في نظرة متكاملة كهذه أن نقدم لها مدخلاً حول التمييز بين المسيحي العربي والمسيحي غير العربي رغم شمولية الاسلام . فلا شك أن المسيحيين العرب والسريان تمتعوا بمعاملة ممتازة حتى بالمقارنة مع بعض الفئات العربية الاسلامية المهضومة من مثل البدو والموالي . فقد كان رجل كأبجر بن جابر زعيماً لبكر بالكوفة التي أسلمت وبقي هو مسيحياً ولم ير أحد في ذلك غضاضة(٦٥) . ومثل نصارى بني تغلب ليس الوحيد ولكنه الأظهر . ثم أن ضرورات التعامل والتعايش أرغمت الفاتحين على مسالمة الملكانيين الأرثوذكس اذ كانوا الأكثرية في المدن ، هذا رغم التوتر المستمر مع البيزنطيين في قرن الاسلام الأول(٦٦) .

والنظرة الفاحصة للحوارية بين المستويات الأربعة التي ذكرناها تظهر بوضوح ما قلناه في البداية من انه لم تكن هناك خطة عامة للتعامل مع غير المسلمين منذ البداية . ومن المعلوم أن المجتمعات الاسلامية الوسيطة لم تكن مجتمعات اندماجية بل كانت مجتمعات عصبيات ، وكانت لكل عصبية استقلاليتها الداخلية كما كان لها تناغمها مع المنظومة بشكل شامل(٦٧) ، وقد عرف المسلمون منذ القرن الأول أنّ المسيحيين لم يكونوا عصبيةً واحداً كما ظنوا في البداية ، ولم يكن سبب الاختلاف دينياً فقط بل كانت هناك تركيبةٌ اجتماعيةٌ فلّاحيةٌ في الريف الشامي والعراقي تختلف عنها في المدن ذات التنظيم المهني والتجاري . ونملك أمثلةً متعددةً على محاولات السلطة الاسلامية استغلال الخلافات بين الطوائف المسيحية من اجل إحْكام الرقابة على عصبياتها تماماً

كما كانت تسلك مع القبائل العربية المسلمة في الأمصار[٦٨]. لكنّ الضغط لم يكن يأتي على المسيحيين من جانب السلطة فقط ، بل كان هناك ضغط شبه مستمر من جانب الفئات الاجتماعية المختلفة لا يمكن أن ننكر أنه كان أَحَدَّ أحياناً من درجات الصراع بين العصبيات عادة . ولقد كان المسيحيون العرب والسريان مسيطرين في الادارة كما هو معروف كما سيطروا على بعض المهن والتجارات وكان ذلك يسلّط عليهم الأبصار اجتماعياً . وعلينا أن لا ننسى أن المسيحيين بالشام ومصر ظلوا من الناحية العددية أكثرية ـ خصوصاً في الريف ـ حتى القرن الخامس الهجري ، وطبيعي أن تحدث حساسيات ومخاوف لدى بعض فئات المسلمين في الريف وعلى الثغور والتخوم ، خصوصاً أن القرنين الرابع والخامس الهجريين شهدا صعوداً في القوة البيزنطية من جهة ثم كان مجيىء الصليبيين فالتتار . وهناك عهد مشهور منسوب إلى أبي عبيدة عند فتح بعض المدن نشره لأول مرةابن عساكر[٦٩](٥٧١ هـ)في منتصف القرن السادس الهجري يبدو شديد التعصب والحقد على المسيحيين . ولا شك أنه مصنوع في القرن الخامس على صورة العهود القديمة من حيث الصيغة ، كما أنه يمكن القول أن بعض فقراته **تاريخية** لكنها منتزعة من سياقها[٧٠] . وما من شك في أنّ إحساس المسلمين بالحصار والضيق آنذاك وشكهم في تعاون بعض المسيحيين مع العدو كان وراء ظهور مثل هذا العهد الذي انتشر وشاع فذكره صاحب **صبح الأعشى**[٧١] وصاحب **المستطرف**[٧٢] ، كما اشتهر في الأعوام الأخيرة عن طريق نشرة الشيخ صبحي الصالح لكتاب **أحكام أهل الذمة** لابن قيّم الجوزية[٧٣] . وكتاب ابن القيّم نفسه غاص بتفاصيل أكثرها غير تاريخي بل يمكن تتبع ظهورها بين القرنين الخامس والسابع الهجريين[٧٤] .

ومع أن مصر المملوكية شهدت أحياناً ضغطاً شعبياً على المسيحيين الأقْباط ، فإنها كانت البيئة التي تأسس فيها نظام الملل ذلك النظام الذي بدأ بتعيين أربعة قضاة للمذاهب السنية الأربعة مع ايثار المذهب الحنفي[٧٥] ، ثم آمتدّ ذلك الى المذاهب الاسلامية الأخرى فالطوائف المسيحية ، وما لبثت معالم هذا النظام أن اتضحت أيام العثمانيين ، وهو نظام يعتمد مبدئيات الامام أبي حنيفة التي ذكرناها فيما يتصل بالتفرقة بين الدين الواحد والشرائع المختلفة ليعطي العصبيات والأعراف والطوائف استقلالية داخلية أكبر[٧٦] .

وبعد ، فقد كانت هذه السطور الأخيرة فذلكة لا تريد أن تستر أو تكشف بل أن

تفهم . وليس بالوسع الزعم أن المنظومة الفقهية الاسلامية فيما يتصل بأهل الذمة مثالية ، كما أنه ليس بالوسع الزعم أن الوضع كان رائعاً دائماً لكن ما بوسعنا تأكيده هو أنّ هذه الاستمرارية الاجتماعية الرائعة للجميع مردُّها الجِذْرُ الحضاريُّ الواحد (أو ما سماه أبو حنيفة : الدين الواحد) والمنظومة الاجتماعية والسياسية الواحدة على الأرض الواحدة ، ولم تكن هناك بدائل إلاّ العمل من الداخل وفي الداخل إلى أن كان القرن الثامن عشر الميلادي[77] وما بعد ؛ فَجَرَتْ في النهر مياهٌ كثيرة .

اشارات

(١) قارن عن ذلك :

P. H. Charles: Le Christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le desert Syro- mesopotamien aux alentours de l'Hégire. 1936.; Andrae T. Les origines de l'Islam et le Christianisme. 1955.

(٢) قارن بـ :

Schacht, J. History 26- 33; Coulson: History 16- 31.

(٣) انظر عن المسيحية في الجزيرة قبل الإسلام :

Ryckmans, G. Religions Arabes Preislamiques . 1951. Heminger, J. La Religion Bedouine Preislamique; in: Ancient Bedouin Society. 1951· Hoefner, M. Christen in Arabien, in : Die Religionen. 1970.

وهناك دراستان مهمتان في الموضوع صدرتا حديثاً هما دراسة سبنسر ترمنغهام بعنوان : المسيحية بين العرب قبل الإسلام (١٩٧٩) ، ودراسة أدمون ربّاط بعنوان : الشرق المسيحي قبل الإسلام (بيروت ١٩٨٠) .

(٤) حاول مكّي اسمه عثمان بن الحويرث ـ كان من معتنقي المسيحية الملكانية ـ أن يسيطر على مكة بمساعدة قيصر لكنّ قريشاً قتلته أواخر القرن السادس ؛ قارن بالأصنام لابن الكلبي ص ٩ ، وسيرة ابن هشام ١/ ٧٦ ، والأوائل للعسكري ١/٧٥ ـ ٧٦ .

(٥) هناك دراسات شتروثمان وماسينيون وشمولر عن مسألة المباهلة مع النجرانيين المسيحيين . وتبدو المسألة أسطورية وان يكن التشكيك في العلاقة ذاتها غير ممكن : أنظر طبقات ابن سعد ١٣٨/٨ ـ ١٤٠ ، وسرة ابن هشام ٤ /٩٧ ـ ٩٨ .

(٦) مغازي الواقدي ١١١٨/٣ ـ ١١٢١ ، ١٣١٦ .

(٧) في مطلع سورة الروم : ﴿ غُلبت الرومُ في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سَيَغلبون ﴾ . وفي سورة المائدة / ٨٢ : ﴿ ذلك بأنَّ منهم قسيسين ورهباناً وانهم لا يستكبرون ﴾ .

(٨) قارن عن الوضع مع المسيحيين بدايةً : أهل الذمة في الإسلام لترثون (ترجمة حسن حبشي) ص ١٩ - ٣٠ . أما عنه بعد انتقال السلطة الى العباسيين فانظر :

Rosenthal , F. Das Fortleben der Antike im Islam; P. 8- 11.

(٩) في أحكام القرآن للجصّاص ٣٢٧/٢ ، والمُغني لابن قُدامة ٤٩٦/٨ - ٤٩٨ .

(١٠) تاريخ الأمم والملوك للطبري ٢٤٠٥/١ .

(١١) تاريخ الطبري ٢٦١١/١ .

(١٢) آخر الذين هاجموا تاريخية هذه العهود وصيغها المعروفة M. Noth (١٩٧١) .

(١٣) أنظر عن دار الإسلام ودار الحرب مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٤٦٣، والمبسوط للسرخسي ١٨/١٠ ، وشرح السير ٨/٤ - ١٠ . وقارن بوهبه الزهيلي : آثار الحرب في الفقه الاسلامي ص ١٦٩ - ١٨١ .

(١٤) قارن عن دار الموادعة دراسة مجيد خدوري المترجمة الى العربية بعنوان : الحرب والسلام في شريعة الإسلام ص ٢٥١ - ٢٥٣ .

(١٥) أنظر أحكام الذميين والمستأمنين لعبد الكريم زيدان ص ١٤٧ - ١٤٩ .

(١٦) العالم والمتعلم لأبي حنيفة (نشرة الكوثري/ القاهرة ١٣٦٨ هـ) .

(١٧) العالم والمتعلم ص ٩ .

(١٨) العالم والمتعلم ص ١٠ - ١١ .

(١٩) العالم والمتعلم ص ١١ .

(٢٠) العالم والمتعلم ص ١١ - ١٢ .

(٢١) الدر المختار ٣٧٠/٣ ، وتبيين الحقائق ١١٠/٢ .

(٢٢) سورة الأنعام / ١٥٦ : ﴿ أن تقولوا إنما أُنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ﴾ .

(٢٣) كشّفا القناع ٧٠٤/١ .

(٢٤) أحكام القرآن للقرطبي ١٤٢/١ ، وتفسير ابن كثير ٣٤٧/٣ .

(٢٥) قارن بمقالي : « من الشعوب والقبائل الى الأمة . دراسة في تكون مفهوم الأمة في الاسلام » ؛ مجلة الوحدة ١٩٨٠/٤٢/ ص ٣٧ - ٣٩ .

(٢٦) هذا التعريف في المبسوط للسرخسي ٧٧/١٠ ، وبدائع الصنائع ١١١/٧ .

(٢٧) شرح السير الكبير ٢٤٩/٣ - ٢٥٠ ، والمهذّب ٢٧٠/٢ ، والبحر الزخّار ٤٥٧/٥ .

(٢٨) قارن بسلام مدكور : تاريخ التشريع الإسلامي ص ٦٥ ، ١٨١ .

(٢٩) بدائع الصنائع ١١١/٧ ، ومغني المحتاج ٢٤٣/٤ ، والبحر الزخّار ٤٥٨/٥ .

(٣٠) قارن بمقالي : « من الشعوب والقبائل . . . » السالف الذكر ؛ ص ٤٨ - ٥١ .

(٣١) بدائع الصنائع ١١٢/٧ ، وفتح القدير ٣٨٢/٤ .

(٣٢) قارن بأحكام الذميين لعبد الكريم زيدان ص ٤١ - ٤٣ .

(٣٣) سُنَن الدارقطني ٢/٣٥٠ .
(٣٤) شرح السير الكبير ٣/٢٥٠ .
(٣٥) الأحكام السلطانية ص ٦ .
(٣٦) الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٣ .
(٣٧) الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٣ ـ ٤ .
(٣٨) الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٢٦ ، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ١٢٤ .
(٣٩) الخراج لأبي يوسف ص ١٢٤ ـ ١٢٥ ، وقارن بفتوح البلدان للبلاذري . ص ٧٩ ـ ٨١ .
(٤٠) فتوح البلدان للبلاذري ص ٢٢٢ ، والأموال لأبي عبيد ص ١٧٠ ـ ١٧١ .
(٤١) الأموال لأبي عبيد ص ٢٩٥ .
(٤٢) عن الخراج لأبي يوسف ص ١٤٤ .
(٤٣) قارن بالمبسوط ٢/٢٠٢ ـ ٢٠٣ .
(٤٤) المبسوط ١٠/٧٨ ، ٨١ .
(٤٥) عن بدائع الصنائع للكاساني ٧/١١١ بتصرف .
(٤٦) تاريخ الطبري ١/٢٠١٦ .
(٤٧) عبد الكريم زيدان : أحكام الذميين ص ١٤٩ .
(٤٨) تاريخ الطبري ١/٣٠٤٤ .
(٤٩) فتوح البلدان للبلاذري ص ٢٨٤ .
(٥٠) عن الأموال لأبي عبيد ص ٢٩ ، والمغني لابن قدامة ٨/٥١٣ ، وشرح الأزهار ١/٥٧٨ .
(٥١) المغني ٨/٥١٣ .
(٥٢) قارن بأحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية ٢/١١ وما بعدها ، وعبد الكريم زيدان : أحكام الذميين ص ١٥٠ وما بعدها .
(٥٣) قارن بالصارم المسلول لابن تيمية ص ٦٠ ـ ٦١ ، وتفسير القرطبي ٨/١١٣ ـ ١١٥ .
(٥٤) الأُمّ للشافعي ٤/١٤٠ ، وجواهر الكلام (نشرة ١٢٧٢ هـ) ص ٢٨٦ ، والبحر الزخّار ٥/٤١٩ .
(٥٥) المبسوط ١٠/١٢٨ ، وفتح القدير .
(٥٦) في الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٣٨ : « البغْيُ هو خروجُ جماعةٍ ذات قوة على الإمام بتأويل سائغ » .
(٥٧) بدائع الصنائع ٧/٩١ ، وسفينة النجاة ٢/٧٥ .
(٥٨) المغني ٧/٦٥٢ ، والأم ٧/٢٩١ ، والمجرَّد في الخلاف للطوسي ٣/٨٨ .
(٥٩) بدائع الصنائع ٧/٢٣٧ ، والهداية ٩/٢٥٥ .
(٦٠) الخراج لأبي يوسف ص ١٨٩ ـ ١٩٠ ، وشرح السير الكبير ٤/٢٢٥ .
(٦١) نيل الأوطار للشوكاني ٨/٧ .
(٦٢) اختلاف الفقهاء للطبري ص ٥٨ ـ ٥٩ .

(٦٣) شرح السير الكبير ٤/١٣٨ .

(٦٤) Sachau; E: Syrische Rechtsbücher II, 57.

(٦٥) كتاب الأغاني ٨/٨٣ ـ ٨٤ .

(٦٦) قارن بأحكام الذميين السالف الذكر ص ٣٨ ـ ٣٩ .

(٦٧) قارن بمقالي : « المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف في الفكر السياسي العربي الإسلامي » بمجلة **الفكر العربي** ع ١١ ـ ١٢ /١٩٨٠/ ص ٤٦ ـ ٤٨ .

(٦٨) قارن بدراستي (بالالمانية) : ثورة ابن الأشعث والفراء (فرايبورج /١٩٧٧)ص ٢٥ ـ ٣٦ .

(٦٩) تاريخ دمشق الكبير ١/١٤٩ ـ ١٥١ .

(٧٠) انظر نقد ترثون له في أهل الذمة ص ٩ ـ ١٧ ، ٢٥٧ ـ ٢٥٨ .

(٧١) صبح الأعشى ١٣/٢٥٣ ـ ٢٥٥ .

(٧٢) المستطرف ١/١٢٤ .

(٧٣) أحكام أهل الذمة ١/٣١٣ ـ ٣١٥ .

(٧٤) أحكام أهل الذمة ٢/٢٨ ، ٣٧ ـ ٤٠ ، ١٧٦ ـ ٢٠١ . وانظر عن تفاصيل مسائل زي الذميين : أهل الذمة لترثون ص ١٢٢ ـ ١٢٧ .

(٧٥) السلوك للمقريزي ٣/٢/٢١٧ ـ ٢١٨ .

(٧٦) قارن عن منظومة **الملل** مقالة الزميل وجيه كوثراني « المسيحيون من نظام الملل إلى الدولة المحدثة» في مكانٍ آخر من هذا الكتاب .

(٧٧) قارن عن ذلك جب وبوون : المجتمع الإسلامي والغرب (ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى / ١٩٧٢) ؛ ١ ـ ٢ .

مُنَاقشَــة

حليم أبو عز الدين : أود أولاً أن أوجه كلمة شكر الى الأخ الدكتور رضوان السيد على هذه المحاضرة القيمة ، ومع الشكر هناك بعض النقد .

فالواقع اني كنت أنتظر من السيد أن يقدم نقداً لبعض ما أتى على ذكره ، لكنه اكتفى بالسرد ، وهو اعترف في نهاية محاضرته بأنه اكتفى بنقل بعض الأشياء مع ابداء بعض الرأي . وأنا كنت أنتظر من مفكر كالدكتور السيد أن يكون ناقداً في جميع اجزاء محاضرته . ولهذا السبب أريد أن أوجه سؤالين له :

السؤال الأول وهو سؤال نقدي ، ألم يكن بالامكان أن يتم التفريق في الجزية بين الذمي المواطن والذمي الحربي الذي ينتمي الى خارج دار الاسلام ، بكلام آخر التفريق في المعاملة بين الغساني النصراني وبين البيزنطي .

أما سؤالي الثاني ، فيدور حول عدم قناعتي بتفسير د . السيد للآية الكريمة ﴿ يدفعون لك الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ : فلقد سال الكثير من الحبر حول تفسير كلمة « صاغرون » من الصغر أو الصغارة . فهل تحمل الكلمة تحقيراً ؟

رضوان السيد : مسألة التفرقة بين الذمي الذي يسكن البلاد والذمّي الأجنبي تمت جزئياً في مسألة بني تغلب ، ونحن نملك نصوصاً بهذا الصدد ولكن ليس بشكل كاف . غير أننا نعرف بأن كثيراً من بني تغلب ومن بكر بن وائل ، بقوا في منطقة الجزيرة العربية حتى القرن الخامس أو السادس ، وكانوا على نصرانيتهم ويدفعون الزكاة أو الصدقة كالمسلمين . فهذه التفرقة تمت عملياً وان لم تجر على نطاق شامل بحيث تشمل جميع المسيحيين العرب وغير العرب . هذه التفرقة ، التي سأل عنها د . أبو عز الدين موجودة عملياً ، ولكن ما عندنا من أمثلة تاريخية لا يشمل إلا بني تغلب كما أن هناك نصاً غامضاً في « الأغاني » عن عبد القيس . والمبدأ الفقهي الذي ترك للامام مسألة البت في شمول حالة بني تغلب على مجموعات أخرى من الناس ، يشير إلى امكانية حدوث مثل هذا الوضع .

ولقد حاولت في محاضرتي أن اكون منصفاً للفقهاء وأن أتفهم أقوالهم ، أنا أشير إلى الذي قالوه وأحاول أن أفهم وأن نفهم جميعاً الأسباب التي دعتهم الى قوله في ظروفهم التاريخية ، ونتيجة تقيدهم بمصادر التشريع .

أما مسألة تفسير الآية ﴿عن يد وهم صاغرون﴾ ، فلا شك أن الصغار تعني الذل . الفقهاء فسروا الصغار تفسيرات مختلفة ، ذكرت في الحواشي ثلاثة منها ، وذكرت في المتن التفسير الذي اعتمد رسمياً ، وهو تفسير الأحناف . فلقد أشاروا أن عدم ايمان الانسان بالشريعة الاسلامية مع انها تطبق عليه أحكامها ، فان هذا يعني اذلالاً وضغطاً عليه . أي أن تفسير الصغار يكمن في تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية بالتسوية . وهناك رأي أكثرية الفقهاء الذي يفسر الصغار ببعض المظاهر التي تفرق أهل الذمة عن المسلمين ، قضية ارغامهم على دفع الجزية في مواعيدها وتعذيبهم اذا لم يدفعوها ؛ هناك مستشرق اسرائيلي اسمه يورغن غيشر كتب مقالا في مجلة معهد الدراسات الشرقية والافريقية في لندن ، حاول فيه للمرة المئة ربما ، أن يظهر بأن الاسلام كان يساوي بين اليهود والوثنيين ، فقال بأن هذه الآية لا تنطبق على النصارى ، بل تنطبق على المشركين من العرب وعلى اليهود ، باعتبار أنها جاءت في سياق يهاجم اليهود . وكما أرغم الاسلام المشركين على الدخول فيه أو يقاتلهم ، كانت هذه الآية وهذا السياق القرآني يريدان ارغام اليهود على أن يسلموا أو يقاتلهم . على كل حال هذا هو آخر تفسير للآية ، كما أعلم .

محمد ظافر القاسمي : الواقع أن هذه المحاضرة هي مزيج غير متكافىء من المعلومات الفقهية والتاريخية ، وقد دهشت حين أشار الدكتور السيد الى أن المذاهب الاسلامية بنيت على المتغيرات السياسية ، فالذي أعلمه هو أن المذاهب الاسلامية بنيت على الكتاب والسنة . أما حول موضوع الوزارة ، فقد أجيز للذمّي وزارة التنفيذ لا وزارة التفويض ، لأن الوزارة هي ، كما تعلم ، نيابة عن الخلافة ، والخلافة نيابة عن النبوة وحراسة الدين وسياسة الدنيا . وقد أشار الماوردي الى أنه يجوز أن تُسند لذمي وزارة التنفيذ لا وزارة التفويض .

لماذا نقول أهل الذمة في الفقه الاسلامي ولا نقول أهل الذمة في الشريعة الاسلامية ، فعقد خالد بن الوليد مع نصارى نجران أيام خلافة أبي بكر هو من مفاخر الاسـلام وقاعدة كان يجب أن تتبع الى اليوم ، وهو كذلك سابق لجميع

المذاهب الفقهية . يقول العقد أنه يحق للذمي ، اذا أصبح فقيراً ، معونة من بيت المال . هذا هو الأصل ، وليس ما قاله أبو حنيفة حول المسألة . ثم هناك مُسقطات الجزية ، وهي كثيرة ، فالرهبان لا تجوز عليهم الجزية .

الاب لامنس ، يشير في أبحاثه ، إلى أن الجزية كانت موجودة قبل الاسلام ، كان الروم يفرضون الجزية على الفتاة ابتداء من سن الثانية عشرة وعلى الفتى ابتداء من سن الرابعة عشرة ، فجاء الاسلام وقال بأن المرأة لا تكلف لأنها ليست محاربة ولأنها عاجزة عن الكسب . الجزية في نظري ليست أكثر من بدل عسكري ، بدليل أن سنة رجال العهد الأول كانت تقول بأن من يحارب مع المسلمين تسقط الجزية عنه .

وأنا أرى أن خير من كتب في المسألة هو استاذنا جرجي زيدان في كتابه : « تاريخ التمدن الاسلامي » ، ثم هناك خلاف حول ما يسمى بالعهد العمري ، الذي أنفق شيخنا وإمامنا ابن القيم مئتي صفحة في كتابه « أحكام أهل الذمة » في شرحه وتفسيره . أنا أشك في هذا العهد من ألفه الى يائه ، لأن الرواية تقول بأن النصارى جاءوا الى عمر وهم مقيدون أنفسهم وأعناقهم ، العقل لا يقبل هذا ، وجرجي زيدان رفض الواقعة بالعقل العلمي المنطقي المعلل المدلل .

ثم هناك موضوع الأقلية والأكثرية ، لا أعلم من أين جاء به أخي رضوان كما جاء به المطران خضر وهو أنه حتى القرن الخامس الهجري ، كانت أكثرية سكان سوريا مسيحية ، من قال هذا ؟

السيد : قالها ابن عساكر في مقدمة تاريخية .

القاسمي : لا أعتقد أن ابن عساكر قال هذا ، ولكن الحكم بيني وبينك هو النص .

ليس تصرف الولاة والخلفاء حجة على الشريعة ، الشريعة لها احكام ، وتصرفات الحكام قد تكون خاطئة ، لذلك أخذ الوليد بن عبد الملك كنيسة النصارى في دمشق وحولها إلى مسجد ؛ كيف يصلي المسلمون في أرض مغصوبة والصلاة في الأرض المغصوبة غير جائزة . وكان على النصارى أن ينتظروا حتى جاء عمر بن عبد العزيز فطالبوه بالكنيسة وقد ردها اليهم ، لكن المسلمين طالبوه

بمهلة ثلاثة أيام حتى يحاولـوا الاتفاق خلالها مع النصارى ، فاتفقوا وكتبوا عقداً أورده ابن عساكر ،على أن تعاد جميع البيَع والأديرة والكنائس الموجودة خارج دمشق والتي أخذت عنوة، على أن يتنازل النصارى عن الجامع الأموي .

رضوان السيد : أريد أن أوضح بعض الأمور التي قد يكون الاستاذ القاسمـي قد فهمها بشكل خاطىء . أنا أتكلم حول رأي الفقهاء في جواز الصرف على النصارى من بيت المال ، والبعض يحتج على ذلك بالسلوك التاريخي للمسلمين ، بسلوك خالد بن الوليد ، فأوردت رأي الأحناف الذين يريدون مساعدة الذميين في بيت المال عند احتياجهم واسقاط الجزية عنهم وأوردت دليلهم الشرعي على ذلك وهو دليل تاريخي .

ثم هناك فرق بين مسألة وجوب الجزية ومسقطات الجزية . فهناك فئات من الناس منهم الرهبان المعتصمون في الصوامع ، ومنهم النساء والأطفال هؤلاء لا تجب عليهم الجزية أصلاً ، لا تسقط لأنها لا تجب ، الا اذا كان الرهبان مقاتلين وشاركوا في القتال ، لذلك فأنا تحدثت عن مسقطات الجزية وقلت بأنها خمسة .

تبقى قضية الوزارة ، والاستاذ القاسمي محق فيها ، وأنا أشرت إلى المسألة في حاشية بحثي .

الدّكتور وجيه كوثراني

المسيحيون، من نظام الملل إلى الدولة المحدثة

يورد شكيب ارسلان في مقالته : « التعصب الأوروبي أم التعصب الاسلامي » المنشورة في حواشي كتاب « حاضر العالم الاسلامي » خبراً عن حوار جرى بين وزير عثماني وبين رجال دول أوروبا حول أوضاع المسيحيين في الدولة العثمانية فيقول :

« ومما اتذكره أن أحد وزراء الدولة العثمانية . . . كان مرة في أحد المجالس في جدال مع بعض رجال دول أوروبية فيما يتعلق بهذا الموضوع . فقال لهم الوزير العثماني : اننا نحن المسلمين من ترك وعرب وفرس وغيرهم مهما بلـغ بنا التعصـب في الدين فلا يصل بنا الى درجة استئصال شأفة أعدائنا ولو كنا قادرين على استئصالهم . ولقد مرت بنا قرون وأدوار كنا قادرين فيها على أن لا نبقي بين أظهرنا الا من أقر بالشهادتين وان نجعل بلداننا كلها صافية للاسلام . فما هجس في ضمائرنا خاطر كهذا الخاطر أصلاً وكان اذا خطر هذا ببال أحد من ملوكنا كما وقع للسلطان سليم الأول العثماني تقوم في وجهه الملة ويحاجه مثل زنبيلّي علي أفندي شيخ الاسلام ويقول له بلا محاباة ليس لك على النصارى واليهود الا الجزية وليس لك أن تزعجهم عن أوطانهم . فيرجع السلطان عن عزمه امتثالاً للشرع الشريف . فبقي بين أظهرنا حتى أبعد القرى وأصغرها نصارى ويهود وصابئة وسامرة ومجوس وكلهم كانوا وافرين لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ، أما انتم معاشر الأوروبيين فلم تطيقوا أن يبقى بين أظهركم مسلم واحدواشترطتم عليه اذا أراد البقاء بينكم أن يتنصر . ولقد كان في اسبانية ملايين وملايين من المسلمين وكان في جنوبي فرنسا وفي شمالي ايطاليا وفي جنوبها مئات ألوف منهم ولبثوا في هاتيك الأوطان أعصراً مديدة وما زلتم تستأصلون منهم حتى لم يبق في جميع هذه البلدان شخص واحد يدين بالاسلام . ولقد طفت بلاد اسبانية كلها فلم أعثر فيها على قبر واحد يعرف أنه قبر مسلم »[1] .

هذا السجال الاسلامي ـ الأوروبي الذي يستعيده شكيب ارسلان في مطالع القرن العشرين ، يعبر عن الواقع الذي آلت اليه علاقة أوروبا بالداخل العربي والاسلامي . فالاختراق الأوروبي للدولة العثمانية ولمجتمعاتها كان قد وصل الى حد تطابق فيه التوظيف المالي وخريطة امتيازات السكك الحديدية ، ومراكز الوجود « المعنوي » للدولة الأجنبية (مدارس ، مستشفيات . . . الخ) مع مناطق النفوذ الدولية ومع مشاريع دول أسقطت على أقاليم في مرحلة ما بعد الحرب الأولى . إنها اذن مرحلة التمهيد « للدولة الحديثة » التي ركبت على منطقة نفوذ أو جزء من منطقة النفوذ . وفي سياق هذا التمهيد للدولة الجديدة كان الغرب يحمل لواء حماية « الاقليات » غير الاسلامية كوسيلة لتشديد عملية الاختراق والسيطرة .

فمحاولة بناء الدولة الجديدة من قبل الغرب في مطالع القرن العشرين على أنقاض بنية مجتمعية تفككت وانفجرت ثم انهارت في الحرب العالمية الأولى كانت تنظم في محاولات بناء تاريخ افتراضي وأيديولوجيا تبريرية للرأسمالية التوسعية الالحاقية آنذاك . وكانت أبرز صيغ هذه الايديولوجيا :

* « التحرير من النير أو الاستعمار التركي » . هذا الاستعمار الذي هو « سبب البلاوي التي نزلت بالبشرية والانسانية » .
* « تطويع الاسلام المتعصب الذي يقف في وجه المدنية والتحديث » .
* ابراز اسلام مؤسسي « تحديثي » يتصالح مع اقامة مشروع الدولة الاقليمية المحدثة .
* « حق الشعوب في تقرير مصيرها » بحيث انفتح هذا الشعار في مؤتمر الصلح في باريس على احتمال انشاء دول لكل اثنية ، أو طائفة ، أو اقليم . . . .

وجاءت صيغة « الاقلية » و « الحماية » التي أسفر عنها تحوير نظام الملل العثماني في سياق قرون من الاختراق الأوروبي لمجتمعات الدولة العثمانية ، تدفع بهذه الوجهة : وجهة بناء الدولة الجديدة التي تتحول فيها « الأقلية » الى أكثرية أو التي تضمن « الأقلية » فيها عبر نخبها وتجارها وأعيانها سيادة فعلية أو مشاركة فعالة تتوافق مع الموقع الاقتصادي المهيمن في شبكة علاقات التبادل مع الغرب الرأسمالي : بيوتات تجارية للتصدير والاستيراد ، مصارف ، ادارة ، ومؤسسات خدمات تقتضيها عملية توسيع شبكة علاقات التبعية للغرب الرأسمالي .

اذن من نظام « الملة » الى مشروع الدولة الاقليمية المحدثة في مطالع القرن العشرين ، يتواجد تاريخ طويل أعيد بناؤه بصور تاريخية مختلفة ، صور حددها بشكل أساسي الموقع في السلطة أو من السلطة : والسؤال أي موقع ؟ وأي سلطة ؟

عندما يستعيد شكيب ارسلان حوار الوزير العثماني مع الدبلوماسيين الأوروبيين ليؤكد على التسامح الاسلامي المتمثل برأيه بالصيغة العثمانية المللية حيال المسيحيين وليرفض حجة « الحماية » التي تدعيها الدول الأوروبية واصفاً إيّاها « بالتعصب » وبعدم قبول أي تعددية قومية أو مذهبية ، فانه بذلك يستعيد صورة لمسار تاريخي يتمثله من موقع آخر ، موقع ، لا يشارك فيه رأي من يقول « بالتحرر من الأستعمار التركي » ولا رأي من يقول بمشروع « الدولة الغربية » التي غرست في ظل الوصاية كصيغة « تحرر قومي » ، أو صيغة مساواتية بين « الأقلية » و « الأكثرية » المصنفة على أساس الدين .

فهو اذ يرفض صيغة الدولة القائمة على الصهر الاثني ودمج المجتمع مع أيديولوجية الدولة في اقليم محدد ، يستذكر الصيغة المللية العثمانية ذات الجذور الاسلامية ويعتبرها اطاراً أرحب وأوسع للتعايش المتوازن بين الاثنيات والمذاهب وذلك عكس الدولة التي تتمثل صيغة الدولة القومية الغربية فتحاول أن تذيب فيها الفوارق الاثنية واللغوية والدينية عن طريق العنف والنفي والاكراه . ويعطي مثلاً على ذلك أوضاع المسيحيين في المرحلة التي بدأت فيها محاولات اعتماد التنظيم الاداري المركزي الأوروبي في الدولة العثمانية وصولاً إلى الجمهورية التركية بزعامة مصطفى كمال فيقول : « ولقد كانت في السلطنة العثمانية عشرات ملايين من المسيحيين يعيشون وافرين مترفهين كاسبين متمتعين بامتيازات كثيرة مدة عمل الاتراك بالشرع الاسلامي . فلما جاءت الجمهورية التركية الحاضرة وبطل العمل بالشرع وأخذ الترك بأوضاع الافرنج وقلدوهم في كل شيء وعولوا على سياسة «التمغرب» لم يبق في جميع الأناضول الا فئة قليلة جداً من المسيحيين عدة آلاف . وان كان بقي في الاستانة نحو من مائة وخمسين ألف نسمة فهؤلاء قد أبقتهم الدول بالاتفاق مع تركيا في مقابلة مسلمي تراقيا الغربية الذين أبوا أن يتركوا أوطانهم ويرحلوا الى تركيا عندما تقررت مبادلة السكان . وأجلت الدول بمقتضى معاهدة لوزان المنعقدة سنة ١٩٢٣ المسلمين الذين في الروملي الى الأناضول والمسيحيين الذين في الأناضول الى الروملي والمورة »[٢] .

ماذا يعني أن أبدأ بإبراز موقف لأحد المفكرين الاسلاميين المتعاطفين مع الدولة العثمانية ؟

كثيراً ما عزيت أسباب الصراعات الطوائفية من قبل بعض المؤرخين العرب الى سياسة الدولة العثمانية ، وبالتحديد الى نظام الملل العثماني . والواقع أن الصراعات الطوائفية ومجازر الأرمن ، وسياسة التتريك التي عانى منها مثقفو المدن العربية المشرقية على يد جمال باشا ، ترتبط بمرحلة تاريخية محددة هي مرحلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، والعقدين الأولين من القرن العشرين . وهي مرحلة تتسم بسمتين أساسيتين :

أولاً : ان الدولة العثمانية كانت قد بدأت عبر وعي حكامها لضعف بنيتها (هذا الضعف الناتج عن تركيبها الداخلي الذي يتسم بالتعدد والتنوع وعن الاختراق الغربي لهذه البنية بدءاً من الامتيازات حتى الدين العثماني) . . كانت قد بدأت تنحو نحو التشكل الاداري لدولة مركزية أوروبية ، أي لدولة قومية . . ومن هنا بروز أيديولوجية « الوطن العثماني » ولاحقاً « القومية العثمانية » التي تطمح على موازاة المركزة الى صهر الأقوام والعناصر الاثنية في بوتقة العثمانية .

ثانياً : ان الاختراق الغربي الذي يعود بجذوره الى سلسلة معاهدات الامتيازات الأجنبية التي كان من شأنها تسهيل التجارة الغربية في الداخل ومد شبكة التسويق الداخلي وتوسيع حلقات التبعية عبر المدرسة واللغة ، كان قد وصل إلى حد احتلت معه نخب الطوائف المسيحية وشرائح التجار فيها مواقع ممتازة في هرم الثروة والسلطة ، هذا في وقت كان الاختراق الغربي يؤدي من جهة أخرى إلى تقهقر فئات اجتماعية أكثرها من المسلمين وذلك عبر انسحاقها تحت وطأة السلعة الاستهلاكية الأوروبية ، وتحت وتيرة تتجير السلعة الزراعية لمصلحة الاقتصاد الصناعي الأوروبي ، ووقوع الفلاحين في دوامة الديون للمرابي وملتزم الضرائب ، وقد تم هذا أيضاً في وقت كان التزاحم فيه على أشده بين الدول الأوروبية لاكتساب مواقع داخلية في التركيب الاجتماعي ـ السكاني الداخلي ولاجراء عمليات تقسيم لمناطق الدولة العثمانية بعد دخول الرأسماليات الأوروبية مرحلة التوظيف المالي في الخارج ومرحلة السيطرة المباشرة والاستلحاق .

هاتان السمتان : تقليد الدولة العثمانية لنموذج الدولة الغربية واشتداد هجوم الغرب عليها لاقتسامها ، كانا يلخصان مرحلة معينة في السلوك السياسي للدولة حيال رعاياها . فثمة محاولة توحيد ومركزة قسرية تواجه بمحاولة تفتيت وتفكيك كي تسهل

السيطرة ويسهل نزع الأطراف عن المركز . في هذا السياق شهدت مجتمعات الدولة العثمانية انفجارات طوائفية اجتماعية حادة ، نذكر من بينها احداث ١٨٦٠ في جبل لبنان والتوترات التي شهدتها المدن المشرقية آنذاك .

في هذه المرحلة بالذات تشكلت جذور وأصول التكوينات الطائفية السياسية في المنطقة بمعناها الذي ستكتسبه مع الوقت وحتى يومنا هذا ، أي بمعناها السياسي والاقتصادي والثقافي المنتظم في مشروع « دولة » تبنى تحت وصاية وحماية الغرب التوسعي ، أو « تستقل » في اطار التبعية الجديدة له .

اذن انه المشروع الغربي التوسعي الذي نما في سياقه مشروع « الدولة الطائفية » أو الدولة ذات الغلبة الطائفية ، وهو مشروع يقوم على السيطرة وعلى تحويل الوحدة المتنوعة الى وحدات منفصلة ومتناحرة ، وعلى تحويل التعددية المتوازنة في اطار حضارة توليفية واحدة هي الحضارة العربية ـ الاسلامية الى تعددية تقوم على الاستلاب والتمويه والتشويه الثقافي والانسلاخ عبر قشرة الاستهلاك الغربي عن الأصول والجذور .

لقد تشكلت ركائز هذا المشروع في سياسة مناطق النفوذ الدولية ، وفي سياسة السيطرة على السوق ، وفي تكثيف وتركيز الاختراق الثقافي بين المجموعات الملية عبر النشاط التبشيري والتعليمي وفي سياسة « الحماية » المدعاة من قبل الدول الأجنبية للطوائف المسيحية عبر تحويلها من « ملل » الى « أقليات » . بهذا تكونت مرحلة من التاريخ العثماني تختلف عن المراحل السابقة حيث ساد نظام الملل ، وسادت علاقات العصبية « الحزبية » أو « الغرضية » لا علاقات العصبية الطائفية ، وحيث انتظم الصراع في أطر واسعة ومتداخلة تتحالف فيه عصبيات عائلية من كل الملل والطوائف (فتكون على سبيل المثال قيسية أو يمنية) وتتشكل قوى فلاحية في وجه عسف الجباة وملتزمي الضرائب . . . وكان من بين هؤلاء عناصر من طوائف مختلفة .

انطلاقاً من هذا الطرح ينبغي أن نميز بين نظام الملل في جذره وبعده الاسلاميين[٣] وبين استحكام نظام الامتيازات الأجنبية فيه وتكييفه وفق متطلبات وحاجات الرأسماليات التوسعية ، كما ينبغي أن نميز أيضاً بين مرحلة العصبية الحزبية التي كانت تؤطر عائلات وعشائر وقبائل من مذاهب مختلفة والتي تركت الدولة العثمانية لها هامشاً واسعاً من الاستقلالية وبين العصبية الطائفية التي تشكلت على قاعدة الالتحاق بالنفوذ الغربي والانتظام في مشاريعه التجزيئية والانفصالية .

إن الدولة العثمانية القائمة على العصبية والجند ونظام الجباية ، وعلى تمثل مؤسسي سلطوي للشريعة وفق المذهب الحنفي ، كانت تتيح في أوائل عهودها عبر بنيتها نفسها ، استقلالية واسعة للعصبيات المحلية وللملل الدينية وكانت العلاقة تنحصر بين هذه العصبيات والملل من جهة وبين مركز الدولة من جهة ثانية في نطاق دفع الضريبة التي تجبى عبر المشايخ والأمراء والبطاركة المحليين ، ومقابل ذلك كانت السلطات المحلية تمارس على قاعدة الاعراف والتقاليد ، والشرائع الملية المختلفة .

وهنا يجدر التمييز أيضاً بين الدراسات المتسرعة ذات الطابع الايديولوجي السياسي والتي ارتبطت وظيفتها السياسية بخدمة السياسات الأوروبية في مرحلة تقسيم الدولة العثمانية واستنهاض ودعم القوميات فيها[٤] ، وبين الدراسات الموضوعية التي قام بها المؤرخون المختصون في تاريخ السلطنة العثمانية . فهؤلاء يجمعون تقريباً على الحديث عن التسامح العثماني قبل استحكام الامتيازات الأجنبية التي أدت الى اختلال توازن التعايش المللي القديم والى الانفجارات الطائفية ، في غضون القرن التاسع عشر .

ونستشهد على ما نذهب اليه في حديثنا على أوضاع المسيحيين في العهود الأولى من الدولة العثمانية أي قبل ظهور نتائج اختراقها من قبل الدول الأوروبية بما يذكره برنارد لويس اعتماداً على مشاهدات الرحالة الغربيين لأوضاع الفلاحين في البلقان في القرن السادس عشر[٥] .

يقول : « . . كان الأوروبيون الذين يزورون البلقان يعلقون على أوضاع فلاحي البلقان الحَسَنْة وعلى رضاهم عن هذه الأوضاع ، كانوا يجدونها أفضل من الأوضاع السابقة في بعض أنحاء أوروبا المسيحية ، وكان الفرق أوضح بكثير من القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، في عصر حركات التمرد الكبيرة التي كان يقوم بها الفلاحون في أوروبا . . . . » . ويضيف : « كانت الامبراطورية العثمانية ، بالاضافة إلى كونها عدواً خطراً ذات سحر قوي : فقد كان المستاؤون والطموحون ينجذبون اليها بالفرص التي تتاح لهم في ظل التسامح العثماني ، وكان الفلاحون المسحوقون يتطلعون بأمل إلى أعداء أسيادهم . وحتى مارتن لوثر في مؤلفه المسمى « النصح بالصلاة ضد الأتراك » الذي نشر عام ١٥٤١ قد حذر بأن الفقراء المضطهدين على يد الأمراء وأصحاب الأملاك والمواطنين الجشعين يفضلون على الأرجح العيش في ظل الأتراك بدلاً من المسيحيين أمثال هؤلاء »[٦] .

وأما عن عملية الاستبداد التي تنسب الى « الحكم التركي الاسلامي » تجاه المسيحيين فان الدراسات التاريخية المتخصصة تظهر أن الاضطهادات الفعلية التي كانت تتعرض لها بعض الأطراف المسيحية انما كانت تعود إلى مصدرين :

أولاً : الخلافات ما بين الفرق المسيحية نفسها واحتمال طغيان طرف على طرف .

يكتب رودريك ديفيسون في ذلك : « كان نصارى الامبراطورية العثمانية مصدراً لقلاقل متواصلة لكثرة مشاحناتهم الفئوية الناشئة اما عن المنازعات على الامتيازات على الأماكن المقدسة . . . . واما عن المساجلات بصدد سلطة البابا على الكاثوليك الأرمن . وكان بعض النصارى يثيرون القلاقل بانتقالهم من ملة إلى أخرى ، طلباً لمنافع سياسية أو لحماية أجنبية . فضلاً عن أنها كانت تسبب متاعب أكيدة للباب العالي وتقدم ذرائع لتدخل الدول الكبرى »[٧] .

ثانياً : والمصدر الثاني للاستبداد يتمثل بدخول أمراء وزعماء وبطاركة الطوائف المسيحية في نظام الالتزام الضرائبي جنباً إلى جنب مع القواد والولاة والباشوات العثمانيين المسلمين مما كان يعني أن الاضطهاد والتعسف في الجباية الضرائبية كانا يصيبان الفلاحين مسلمين ومسيحيين وذلك في سياق تقهقر النظام الاقطاعي العثماني وتحوله الى نظام التزام وجباية يتداخل مع أرباح التجارة الغربية التي انتظم فيها الأعيان المتنفذون من كل الملل .

ويكتب ديفيسون في ذلك أيضاً : ان « خط الفصل الأساسي كان يمتد لا بين المسلمين والنصارى ، والأتراك وغير الأتراك ، وانما بين الحكام والمحكومين ، المضطهِدين والمضطَهَدين فكان من هم في القمة ـ الموظفون العثمانيون أو الضباط ـ الصيارفة اليونان أو الأرمن ، التجار أو كبار رجال الدين يزدرون الجمهور . . . وكان الأعيان يتألفون من المسلمين والنصارى ، وكان الفلاحون يرزحون تحت نير اضطهادهم »[٨] .

وهنا لا بد من التشديد على الملاحظة التي تنبه لها دراسة جب وبوون في « المجتمع الاسلامي والغرب » . وهي أن الانخراط بالتجارة الغربية لم يكن واحداً بحجمه بالنسبة للمسيحيين والمسلمين . وهي ظاهرة سيؤدي تطورها لصالح الترقي الاقتصادي والاجتماعي لدى شرائح التجار المسيحيين الى تفاوتات في مواقع اكتساب الثروة مما سيفتتح على صراعات طائفية حادة . يقول جب وبوون : « ان نسبة من التجارة المحلية

في مصر وسوريا وتركيا ـ من الصعب تقديرها في بداية القرن ـ وان تكن تزداد بتقدم الوقت ـ كانت في أيدي السوريين المسيحيين واليونانيين واليهود والأرمن . ما دام كل هؤلاء يشبهون منافسيهم المسلمين في كونهم من رعايا الامبراطورية العثمانية ، فلم يكن ثمة سوى قليل من الضرر . ولكن قبل نهاية القرن (الثامن عشر) بدأت هذه الخلافات العقائدية تكون ذات دلالة خطيرة »[٩] .

« والدلالة الخطيرة » ستزداد خطورة في غضون القرن التاسع عشر عندما يتخذ الانخراط في التجارة الغربية حجماً متزايداً قالباً التوازن الاجتماعي وموظفاً الامتيازات الأجنبية ونشاط القناصل والمرسلين والمدرسة الأجنبية في تكريس وتدعيم هذا التفوق وفي خرق مبدأ الرعوية العثمانية .

يقول جب وبوون أيضاً : « ولما كان التجار الفرنجة بحاجة إلى وكلاء وتراجمة ومقاولين فلم يكن لهم من خيار سوى الافادة من هذه الطائفة من الناس الذين كانوا على استعداد للانضمام اليهم . وفي مصر كان معظم هؤلاء حتى أواسط القرن الثامن عشر من اليهود ، وفي سوريا كان معظمهم مسيحيين من المناطق الساحلية وبخاصة الملكانيون ، بالاضافة إلى الأرمن في حلب . وبرغم الجهود التي بذلها التجار الأوروبيون وبخاصة في الموانىء الفرنسية لقصر هؤلاء الذين تحت حمايتهم ، على كونهم وكلاء فان الكثيرين منهم أخذوا يطورون التجارة الأووروبية لمصلحتهم الخاصة بعد أن وضعوا أقدامهم فيها . وكان يساعدهم على ذلك اندماجهم في جنسية حماتهم وفقاً لما جرى عليه العرف طبقاً للامتيازات الأجنبية التي كانت تخول السفراء في الأستانة أن يمنحوا براءات أو خطابات حماية يصدرها الباب العالي لعدد من الأشخاص يختارونهم لخدمتهم »[١٠] .

هذا العرف الذي يتحدث عنه جب وبوون في اطار الامتيازات الأجنبية كان يؤدي عملياً إلى سلخ فئات محلية عن الرعوية العثمانية (التابعية العثمانية) والانضواء تحت الحماية الأجنبية وفي كثير من الأحيان الانضواء في الجنسية الأجنبية . وكان ذلك يؤدي إلى الامتياز القانوني والى تسهيلات تجارية جمة . ويقول الكاتبان في الموضوع نفسه :

« ولما كان تحت تصرف كل سفير خمسون براءة ، ولما كانت المنحة تتجدد عند كل تعيين جديد ، لا يدعو للعجب أن تزداد بسرعة اعداد أولئك الذين كانوا ينعمون بالرعاية الفرنسية والنمسوية والسويدية والبريطانية وغيرها من الجنسيات الأوروبية ممن

كانوا يندمجون في هذه الجنسيات ويشاركون في نفس القضاء القنصلي . ويمكن أن نتبيّن مدى سوء استعمال هذا الحق مما وصل الينا من أن باشا حلب شكا الى الباب العالي في عام ١٧٩٢ من أن عدد تراجمة القناصل في حلب زاد حتى بلغ حوالي ألف وخمسمائة وكلهم معفون من الضرائب ويعملون في التجارة . . . . » .

« وبالحصول على جنسية أوروبية كان الرعايا العثمانيون السابقون يحصلون على ميزة مزدوجة ففي المحل الأول كانوا يحصلون على حماية قناصل الدول الأوروبية وعلى وسائل العلاج التي كان باستطاعة القناصل أن يلجأوا اليها كثيراً ضد الوان الابتزاز والمغارم التي لا تنتهي والتي كانت تنزلها أهواء وأطماع موظفي الجمارك والحكام بكل فروع التجارة والتي كانت تتحول أحياناً بالتكرار الى رسوم منتظمة . . . ومن ناحية أخرى كان لهم الحق في المزايا التي كانت تمنحها الامتيازات الأجنبية للتجار الأوروبيين ، وبخاصة الخفض النسبي للرسوم المفروضة على وارداتهم وصادراتهم »[١١] .

حتى هنا حاولت أن أبرز علاقة نظام الملل بالامتيازات الأجنبية . فهذه الأخيرة بدأت تخترق تدريجياً نظام الملة عبر توسعها كصيغة قانونية دولية تستجيب لتوسيع نطاق التجارة الغربية وزبائنها ووكلائها ، وذلك من خلال تحويل « الملة » غير الاسلامية الى وجود لم يعرف في التاريخ العربي والاسلامي ، إلى وجود يرتكز الى مفهوم « الاقلية » القائمة على « الحماية » ، ومن خلال توظيف استقلالية « الملة » المستوعبة في الأساس بصيغة « رعايا السلطان » في مفهوم يماثل بين « الملة » و « الأمة » (بما هي ترجمة ، لـ Nation) . وهذا الاستخدام نجده واضحاً في أدبيات الرحالة الأجانب وفي كتابات بعض الباحثين الغربيين الذين تطرقوا لدراسة الملل غير الاسلامية بالاتجاه الذي يلبي أهداف التقسيم واسقاط استقلالات قومية ومشاريع دول على تلك الملل . يقول الكونت (Van den Steen de Jehay) وهو وزير بلجيكا المقيم في استامبول ، في كتابه[١٢] المطبوع عام ١٩٠٦ : « ان نتيجة هذا النظام (نظام الملل) هي في أن يجمع الرعايا على أساس الدين . ولما كان العثمانيون غير معتادين في البداية على النقاشات اللاهوتية التي أدت الى نشوء الفرق بين المسيحيين فانهم دمجوا كل الرعايا المسيحيين في البداية في مجموعة واحدة هي مجموعة الأرثوذكس . ولكن تباعاً بدأوا يكتشفون أن ثمة تعدداً لا يقوم فحسب على فروقات من ناحية المعتقدات وانما أيضاً من ناحية الطقوس . وكان أن كل مجموعة اعترف بها أصبحت ملة . وهذه الكلمة الأخيرة تعني Nation ويضيف « أنه من السهل أن نفهم استخدام هذا التعبير اذا فكرنا بأنه غالباً ما كانت

الفوارق في الطقوس والأديان تعود إلى فوارق عرقية (differnces de races) ولا يسعه ضمن مفهومه الغربي « للدولة » الا أن يماثل بين الوضعية الاستقلالية للملة ، والوضعية الاستقلالية للدولة القومية الغربية . . فهو يكمل : « ان ثمة وقائع مشهودة أكدت هذا الواقع : فان فرمانات متتالية اعترفت بشتى البطاركة والزعماء الدينيين لا كسلطات دينية فحسب بل كسلطات مدنية أيضاً . ويضيف مستشهداً بـ (Leon Verhaghe) ان كلا من العبادات المعترف بها شكلت دولة في الدولة » .

هذه الوجهة في الطرح تقود الى طرح اشكالية الثقافة القومية ، هل كل ثقافة ملية هي ثقافة قومية ؟ هل من مجال للحديث عن تعددية ثقافية وحضارية في اطار الملل العربية غير الاسلامية وفي هذا المحيط العربي الاسلامي ؟

كي نفهم وضع الثقافة العربية في العهد العثماني (وحدتها وتنوعها) ينبغي الانطلاق من الوقائع التالية :

- تقوقعت التجارة العربية بعد اكتشاف رأس الرجاء الصالح في أواخر القرن الخامس عشر . هذا الحدث جاء يتوج جموداً ابتدأ مع غزوة هولاكو لبغداد واستمر حتى غزوة تيمورلنك مروراً بمرحلة الحروب الفرنجية التي اطلق عليها من قبل الغرب : الحروب الصليبية .

- راوحت الحرف والمهن في مكانها مستخدمة التقنية نفسها التي أرسيت منذ العصر العباسي . واستمر أصحابها في انتظام في طوائف وطرق دينية صوفية .

- وانعزلت المناطق الريفية على نفسها : لا مشاريع ري ، لا مواصلات ، لا تحسين لوضع الفلاحين . فالنموذج الاقتصادي العثماني كان قد تقهقر منذ بداية القرن السادس عشر وتحول الاقطاع إلى التزام للضرائب[١٣] . بهذا ازداد انعزال المناطق الريفية لا سيما تلك المستوطنة من قبل طوائف غير اسلامية أو طوائف اسلامية غير سنية وانكفأت على نفسها لا ترتبط بالسلطة المركزية أو بملتزمي الضرائب الا بعلاقة هامشية ذات طابع قمعي واستغلالي ، وبدت هذه الطوائف وكأنها تملك « ثقافات » خاصة بها . والواقع ان هذه الأخيرة هي تعبيرات ثقافية عربية تلونت بألوان دينية - مذهبية ذات طابع معارض بشكل عام للسلطة المركزية القمعية أو من يمثلها من جباة وملتزمي ضرائب .

وعلى مستوى المدينة وفعاليتها الاقتصادية : نجد غالبية الجماعات الدينية الاثنية

ممثلة في كل المدن الكبيرة . . « وقد أصبحت كل واحدة من هذه الجماعات مرتبطة بمهن معينة خاصة فكان الأتراك موظفين وجنوداً واليونانيون تجاراً وصيارفة ويشتغل اليهود بالتجارة والمال والأرمن حرفيين . . . »[١٤] .

هذا التوزع المهني الذي يتقاطع مع خطوط التوزع المذهبي والاثني ، وهذا الانغلاق الطائفي ـ الريفي النسبي كان يتأطر « ويتأسس » في نظام « الملة » في العهود العثمانية الأولى . فقد سمح هذا النظام لمختلف الجماعات غير الاسلامية أن تنظم حياتها الدينية والاجتماعية والقانونية الخاصة فعاشت حياتها مستقلة ، كل منها في اطار منفصل نسبياً .

خلاصة القول في موضوعنا أن الطوائف احتلت على قاعدة نظام « الملل » مواقع مستقلة نسبياً عن بعضها وتحت قيادة شرائحها الاجتماعية العليا : الشيوخ والعائلات المهيمنة ورجال الدين . هذه الشرائح هي التي كانت تنتج الفكر السائد أي الاطار الذي يحضن الخصائص المذهبية ـ الدينية عند كل ملة ـ أي يحمي « خصوصيتها » واستمراريتها كبنية اجتماعية . لكن هذه البنية كانت جزءاً في المنطقة العربية من بنية عامة تنتظم في سلوك سياسي واجتماعي وثقافي واحد (علاقة العصبيات بالسلطات المحلية والسلطة المركزية) . .

بيد أن الخصائص المذهبية هذه لم تشكل ثقافة خاصة . فالانتاج الأدبي الضئيل لدى طوائف المشرق العربي في العهد العثماني (قبل ما سمي بمرحلة النهضة) هو أدب ديني ، يستعيد سيراً للأئمة والقديسين وأولياء الطائفة ويكرر طقوساً وأدعية وصلوات ويستعيد انساباً للعائلات المهمة وأصولاً تاريخية ذات طابع أسطوري لهجرتها وتمركزها . وكل هذه الأدبيات لا تعبر فعلاً عن ثقافة خاصة لطائفة بعينها ، فثمة مجامع مشتركة تجمع ما بينها ، مجامع نلاحظها في الحياة الاجتماعية ـ الثقافية اليومية نفسها ، فنظام القرابة والزواج والارث والعلاقات العائلية (العصبية) والصراعات الاجتماعية ـ السياسية وطرق استثمار الأرض وزراعتها واشكال الملكية الزراعية وتنظيم الحرف وتقنيتها وطرق التفكير والتعبير الايديولوجي الاسطوري ، كلها تعبيرات ثقافية ـ اجتماعية واحدة يكمن وراءها مخزون ثقافي ـ تراثي واحد أو متشابه ، مخزون عربي ـ اسلامي .

فالأدبيات المختلفة (من زجليات وتواريخ) التي انتجت في الوسط الماروني قبل

مرحلة النهضة ـ وحتى في أحيان كثيرة في مرحلة النهضة ذاتها ـ هي أدب انتجه الرهبان والخوارنة في اطار الأديرة ومدرسة روما المارونية والمدارس الأخرى المحلية التي نشأت عنها ، انها نوع من الانتاج الثقافي « المللي » يدور في اطار الثقافة العربية ـ الاسلامية عامة .

فزجليات الأسقف جبرائيل القلاعي الذي ولد عام ١٤٥٠ في لحفد والتي نظمها باللغة العربية الدارجة المحلية تشير كما يقول دومنيك شوفاليه « الى أن الموارنة وقد تخلوا منذ زمن عن لهجتهم الآرامية انخرطوا كلياً في الثقافة السائدة في الشرق الأوسط ، مشاركين فيها في التجانس الفكري وأشكال العلاقات الانسانية . . »[١٥] .

ويتمثل هذا الخط « الاستعرابي » في ثقافة الموارنة في القرن السابع عشر لدى اللغوي والشاعر المطران الماروني جرمانوس فرحات . ولعل من المفيد أن نقتبس هذا النص لمارون عبود وهو يتحدث عن المطران المذكور : « ان لهذا الأسقف المولود في القرن السابع عشر فضل التأليف في النحو فهو أول نصراني ألف فيه بعدما أخذ هذا العلم عن الشيخ سليمان النحوي المسلم في حلب . وله أيضاً فضل أكبر وأعم اذ صحح الترجمة العربية للمزامير والاناجيل وسائر كتب الموارنة الكنائسية فعرفت الكنيسة فصاحة العرب . وحب المطران للعربية حمله على تعريب الانجيل سجعاً . وهذا التعريب محفوظ حتى الآن بمكتبة حلب المارونية .

« ولم يقف المطران عند حد التأليف في النحو بل تصدى قبل رجال النهضة الحاضرة الى وضع معجم صغير ولكنه صحيح سماه « الاعراب عن لسان الأعراب »[١٦] .

والمطران في شعره يقتبس عن أبي تمام وعن الصوفيين معانيه وصوره ومبناه . وهذا ما جعل مارون عبود يقول فيه هذه الكلمة البليغة : « هو أول شاعر من ملة قيلت لأجلها هذه الكلمة : ابت العربية أن تتنصر . ولكن شاعرنا الأول أحلها محل السريانية التي أجهز عليها سيادته »[١٧] .

وكتابة التاريخ عند الموارنة في اطار مجتمع « الملل » العثماني أكثر دلالة على الطابع العربي للثقافة التي انتجت في وسطهم . فلو وقفنا عند مؤلفين للبطريرك اسطفان الدويهي ١٦٣٠ ـ ١٧٠٤ ، الأول « تاريخ الموارنة » والثاني : « تاريخ الأزمنة » وجدنا أن منهجه في التاريخ لا يختلف البتة عن المنهج العربي الذي أرساه الطبري والاخباريون العرب القدامى . فأسلوبه هو أسلوب نقل الاخبار ومنهجه هو منهج الحوليات . أما

بالنسبة لموضوعاته فهي تعكس تماماً العلاقات الاجتماعية السياسية السائدة في المجتمع العثماني « المللي »[١٨] . انه لا يختلف في شيء عن « تاريخ بيروت » لصالح بن يحيى .

يقدم لنا الدكتور نقولا زيادة رأياً جديراً بالاهتمام حول موضوعات الدويهي واهتماماته : « ان الدويهي الشاب الماروني الاهدني كانت تهمه طائفته وهو طالب في المدرسة المارونية في رومة . وكان يعني بأمرين : الأول اثبات قدمها كنيسة مسيحية أصيلة ، والثاني رد التهم عنها سواء أكانت التهمة بدعة عزيت اليها أو انفصالاً عن الكنيسة الكاثوليكية رميت به . واذن فالذي كان يشغل باله وذهنه هو علاقةطائفته المارونية (وهو لم يعرف غيرها قبل سفره الى رومة الا فيما ندر) بالكنائس المسيحية الأخرى . لكن بعد أن عاد إلى لبنان سنة ١٦٥٥ أخذت تجاربه تتسع تدريجياً . فبعد فترة في رعاية الطائفة في جبة بشري يذهب الى حلب واعظاً نيفاً وخمس سنين . وحلب كانت لا عاصمة ولاية فحسب بل مركز تجارة العراق وفارس والأناضول وديار الشام . **ولا شك أن الدويهي يقارن ولو لنفسه الوضع الاجتماعي هناك بما فيه من تنوع الطوائف والجند والتجار**[١٩]، والوضع الذي كان فيه لبنان وطرابلس، ويدرك أنه يتوجب عليه كي يفهم تاريخ الطائفة المارونية أن ينتقل إلى تفهم تاريخ المنطقة التي يعيش فيها الموارنة . ويسام الدويهي سنة ١٦٦٨ اسقفاً على أبرشية قبرص ويزور الجزيرة ويطلع على تاريخها وأحوالها . وفي السنة التي يختار فيها الدويهي بطريركاً أي في السنة ١٦٧٠ تكون قد استقرت في نفسه فكرةواضحةوهي أن تاريخ الطائفةالمارونيةمثل تاريخ أي فئة أخرى دينية في المنطقة مرتبط ارتباطاً عضوياً بالتطور التاريخي العام للبلاد كلها . واذن فالمادة التي بدأ يجمعها سنة ١٦٨٨ هي التي استعملها تدريجياً لوضع كتاب « تاريخ الأزمنة » . ومما يؤيد وجهة نظرنا هذه أن « تاريخ الأزمنة » نفسه هو تاريخ ديني للطائفة وتاريخ زمني سياسي للشرق عامة ولبنان خاصة ممتزجان معاً ، مرتبطان معاً »[٢٠] .

ان هذا الوصف يحمل مدلولاً على قدر كبير من الأهمية . انه يؤكد المنهج الذي ننطلق منه لدراسة تاريخية الثقافة التي انتجت في اطار مجتمع « الملل » العثماني قبل أن يزداد هذا الأخير تفككاً بفعل توسع التجارة الأوروبية والامتيازات والتبشير والارساليات في القرن التاسع عشر وبالتحديد في نصفه الأخير .

فاهتمامات الدويهي وموضوعاته تعكس بوضوح العلاقات الاجتماعية والسياسية في اطار الملة الواحدة من جهة وفي اطار « تعايش » الملل من جهة أخرى . فالملة تشكيلة اجتماعية قائمة بذاتها ، وعلاقتها بالسلطة العثمانية تترجمها في حالة الموارنة ـ

وهي تشكيلة زراعية آنذاك ـ ضريبة « الميري » ليس إلا . أما على صعيد علاقتها بالملل الأخرى في المنطقة فتترجمها العلاقات الاجتماعية السياسية السائدة في المفاصل الاساسية في المنطقة أي في المدن والقصبات التجارية حيث تتم عمليات التبادل وتتقاطع المواصلات ما بين الحواضر الكبرى . وفي هذه الحال تكون الثقافة السائدة فيها أوسع وأشمل لأن القوى التي تنتجها ذات مصلحة أوسع وأفق أرحب . وفي القرن السابع عشر كانت لا تزال هي الثقافة العربية « التراثية » التي تسود ، لا سيما في المدن ، مع كل ما أصاب هذه الثقافة من ذبول وشحوب وتقهقر . وما نتاج جرمانوس فرحات واسطفان الدويهي وهما أمثلة ليس إلا من نتاج هذه الثقافة . فالتشكيلة الاجتماعية الزراعية بالرغم من عزلتها النسبية في تلك المرحلة ، ارتبطت بهذه الثقافة العربية السائدة في المدن التجارية على هزالها أيضاً . (نذكر هنا بأهمية حلب بالنسبة للدويهي وفرحات) . ومن هنا يبرر الحديث عن « وطنيتها » أي طابعها المحلي العربي الغالب . فهي مع خصوصيتها المذهبية ـ الدينية التي يؤكدها نظام الملل جزء لا يتجزأ من الثقافة السائدة في المنطقة العربية وبالتحديد السائدة في المشرق العربي .

لن نستطيع نظراً لضيق الوقت أن نتطرق لنماذج ثقافية من تشكيلات اجتماعية « مللية » أخرى . فلقد اخترنا النماذج الأكثر خصوصية « ملية » ، ومع هذا يتأكد انتماؤها الى الثقافة العربية السائدة منهجاً وأسلوباً وموضوعاً ومضموناً .

لكن مع توسع التجارة الأوروبية واعتماد هذه الأخيرة على الوكلاء والتجار من غير الملل الاسلامية ومع توسع الامتيازات الأجنبية التي خلقت من واقع الملل « اقليات دينية » « تحتاج » الى « حماية » أو تطالب بها نظراً لموقعها الاقتصادي الجديد « وامتيازاتها » الجديدة ، ومع تركز النشاط الارسالي والتبشيري والتعليمي الغربي في القرن التاسع عشر ولا سيما في نصفه الأخير ، في أوساط هذه « الملل » . . مع هذه الظروف الجديدة نتج واقع جديد للملل ، واقع ينبغي درسه على صعيد رصد العلاقات الاجتماعية التي انتجها دخول الاستعمار « كرأسمال وثقافة » وهو واقع يتسم بحدة الصراعات وانفجارها في العديد من المناطق .

في هذه الصراعات لعبت المؤسسة التعليمية ـ المدرسة ـ دوراً مهماً . فالتعدد في المدارس الذي شهده النصف الثاني من القرن التاسع عشر لم يعد يعكس الحقائق الاجتماعية ذاتها التي كان يعكسها « تعايش الملل » ، بل أخذ هذا التعدد يعكس مع نتاج التغلغل الاستعماري في المنطقة علاقات اجتماعية مختلفة عن مضمونها السابق في

اطار منظومة « الملل » ، أحد مظاهر هذا الاختلاف الخلل الكبير في توازن علاقات الملل أي الطوائف ببعضها بعضاً ، لا من حيث الموقع الاقتصادي فحسب ـ وهو عامل حاسم ـ بل أيضاً من حيث اختلاف الولاءات الثقافية والسياسية لكل « طائفة » أو على وجه التحديد للشرائح القيادية فيها ، تلك الشرائح التي نمت اما على قاعدة التبعية للرساميل الأجنبية أو على قاعدة التناقض معها . فحين كان أبناء الموارنة في جبل لبنان يتربون في المدارس الفرنسية ذات النزعة الدينية المحافظة (كل أنواع مدارس التبشير الفرنسي بالاضافةالى المدارس الأكليركية المارونية الخاصة ذات البرنامج والدعم الفرنسيين) ، كان كثير من أبناء التجار المسيحيين المدينيين يحصلون ثقافتهم في المدارس الانجيلية ـ الانكليزية والاميركية ، تلك المدارس التي أولت التراث العربي ـ وعلى طريقتها الخاصة ـ بعض العناية . وقد تمثل ذلك في جهود المبشرين البروتستانت بالتنسيق مع ناصيف اليازجي وبطرس البستاني . وكان ذلك منطلقاً لتكوين اتجاه فكري سياسي سينمو عبر الجمعيات و « المحافل الماسونية » وعبر المقتطف في مصر . هذا الاتجاه تميز بأطروحاته « القومية » ، « العربية » أو « السورية » ودعواته « الليبرالية» و « العلمانية » ولكن في ظل هيمنة ثقافية غربية .

هذا في حين كان أبناء التجار والحرفيين من المسلمين بشكل عام يتلقون تعليمهم في المدارس الحكومية العثمانية القليلة أو المدارس الخاصة الاسلامية (المقاصد ، مدرسة الشيخ عباس في بيروت) . بيد أن المؤسسات الثقافية المهيمنة بقيت في الحي المديني الاسلامي وفي القرية الاسلامية الريفية هي المسجد وحلقات العلماء و « الكتاب » ، والاجتماعات المنزلية لدى الأعيان والوجهاء . بذلك حوفظ على نشر ثقافة اسلامية شعبية ، ينبغي حتى نفهمها فهماً علمياً درس تعبيراتها في التنظيم الاجتماعي « للمهنة » وتركيب الحي والملكية الزراعية والعلاقات الاجتماعية المتولدة عنها .

باختصار : في أواخر القرن التاسع عشر كان قد أصبح للتعليم وظيفة أيديولوجية ذات صلة بالاتجاهات السياسية التي تنحو نحوها القوى الاجتماعية في الداخل والتي اعتمدت على بعضها السياسات الاستعمارية الأوروبية . ففي حين أمن التعليم الارسالي « الفرنسي » والاكليركي الماروني أجهزة « ادارة جبل لبنان » وأصدقاء لفرنسا في كل سورية وأمن التعليم الانجيلي ـ الأميركي دعاة « للديمقراطية الغربية » متحمسين لاحتذاء النموذج الغربي السياسي ، أمن التعليم الرسمي العثماني والاسلامي الشعبي بشكل عام استمرارية ثقافة عربية ـ اسلامية « تراثية » تغذت منها أيديولوجية الجماهير

الاسلامية في موقفها السياسي المعادي للاستعمار ، والمنخرط في الدعوات التوحيدية المختلفة المتتابعة آنذاك : من الدعوة إلى « الرابطة العثمانية » ، الى « الرابطة الاسلامية » .

ان الانتاج الثقافي لهذه المرحلة ، وهي المرحلة المعروفة بعصر النهضة لا يمكن أن يدرس دراسة علمية اذا لم يدرس التطور التاريخي الذي حصل أي التحولات الاقتصادية ـ الاجتماعية وخصوصية « الصراع الاجتماعي » في أول مراحل الهيمنة الاستعمارية في المنطقة .

لكن من المؤكد أن التحولات المادية وتعبيراتها الايديولوجية الناتجة عن دخول الاستعمار وثقافة المستعمر ، لم تشكل طبقة رائدة محلية أي طبقة وطنية صاعدة على مستوى مجموعة بشرية تكون أمة ورقعة جغرافية واسعة تكون وطناً بل ان التحولات زادت من تفكك بنية المشرق العربي وتشكيلاته الاجتماعية وطرحت على الصعيد الايديولوجي والسياسي عند بعض الفئات ـ شرائح من التجار المرتبطين بالرأسمال الأجنبي ـ نزوعاً نحو تحقيق برامج سياسية أوروبية ، تجزيئية تركب على التشكيلات الاجتماعية المفككة ، ونزوعاً نحو نقل ثقافة المستعمر (بكسر الميم) وتمثلها .

يصف جبران خليل جبران هذا الواقع في تعدد الولاءات الثقافية والسياسية في الربع الأول من القرن العشرين بالتعابير الأدبية التالية : « ففي سوريا مثلاً كان التعليم يأتينا من الغرب بشكل الصدقة وقد كنا ولم نزل نلتهم خبز الصدقة لأننا جياع متضورون ، ولقد أحيانا ذلك الخبز ، ولما أحيانا أماتنا . أحيانا لأنه أيقظ جميع مداركنا ونبه عقولنا قليلاً قليلاً وأماتنا لأنه فرق كلمتنا وأضعف وحدتنا وقطع روابطنا وأبعد ما بين طوائفنا حتى أصبحت بلادنا مجموعة مستعمرات صغيرة مختلفة الأذواق متضاربة المشارب ، كل مستعمرة منها تشد في حبل احدى الأمم الغربية وترفع لواءها وتترنم بمحاسنها وأمجادها . فالشاب الذي تناول لقمة من العلم في مدرسة أميركية قد تحول بالطبع الى معتمد أميركي والشاب الذي تجرع رشفة من العلم في مدرسة يسوعية صار سفيراً افرنسياً ، والشاب الذي لبس قميصاً من نسيج مدرسة روسية أصبح ممثلاً لروسية .

« إلى آخر ما هنالك من المدارس وما تخرجه في كل عام من الممثلين والمعتمدين والسفراء . وأعظم دليل على ما تقدم اختلاف الآراء وتباين المناع في الوقت الحاضر في

مستقبل سورية السياسي . فالذين درسوا بعض العلوم باللغة الانكليزية يريدون أميركا وانكلترا وصية على بلادهم ، والذين درسوها باللغة الفرنسية يطلبون فرنسا أن تتولى أمرهم والذين لم يدرسوا بهذه اللغة أو بتلك لا يريدون هذه الدولة ولا تلك ، بل يتبعون سياسة أدنى إلى معارفهم وأقرب إلى مداركهم . . . »[٢١] .

اشارات

(١) حاضر العالم الاسلامي ـ المجلد الثاني ـ الجزء الثالث ص ٢١٠ . لوتروب ستودارد ، نقله الى العربية عجاج نويهض « مع فصول وتعليقات وحواشٍ » للأمير شكيب ارسلان . دار الفكر ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٣ .

(٢) حاضر العالم الاسلامي ، مجلد ٢ ، ج ٣ ص ٣٢٨ .

(٣) راجع : رضوان ، السيد : المسيحيون في الفقه الاسلامي ـ في هذا الكتاب .

(٤) من نماذج هذه الدراسات :

MANDELSTAM: *Le Sort L'empire ottoman,* Paris, 1917.

حيث يعتبر المؤلف أن تدمير الدولة العثمانية يشكل خلاصاً للبشرية .

(٥) اعتماداً على :

M. Léo: de Bulgarie et son Peuple sous la domination ottomane tels que les ont vus les voyageurs anglo- Saxons (1586- 1878), Sofia1949.

(٦) لويس برنارد ، السياسة والحرب . تراث الاسلام ، شاخت بوزورن ، عالم المعرفة ، الكويت ١٩٧٨ ، ص ٢٨٨ .

(٧) اقتباس عن : جورج قرم : تعدد الأديان وأنظمة الحكم ص ٢٨١ .

يقول انجلهار أيضاً : « نعمت الديانة المسيحية بحرية شبه تامة ، ولئن بقي الروم والكاثوليك بحاجة إلى الحماية في ممارسة شعائر عباداتهم ، فقد كانت حاجتهم أمس إلى حمايتهم من تعصبهم وتنافسهم فيما بينهم » . المرجع نفسه ص ٢٨٠ .

(٨) المرجع نفسه ص ٢٧٤ .

(٩) جب وبوون : المجتمع الاسلامي والغرب ، ج ٢ : ص ١٦٠ .

ترجمة : أحمد عبد الرحيم مصطفى .

(١٠) المرجع نفسه ص ١٦١ ـ ١٦٢ .

(١١) المرجع نفسه ، ص ١٦٣ .

(١٢) Le Comte F. Van den Steen de Jehay, « *De la situation légale des sujets ottomans non Musulmans* - Bruxelles 1906, p. 21- 22.

(١٣) Divitcioglù S. *Modéle économique de la Société ottomane, Les XIV et XV* Siécles La Pensée, No 144, Avril 1969.

(١٤) هرشلاغ : مدخل الى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط . دار الحقيقة بيروت ١٩٧٣ ص ٢٨ .

(١٥) Chevallier D. *Société du mont - Liban à L'époque de La Révolution indus strielle Europe*. p. 17.

(١٦) ورد النص في « أبعاد التاريخ اللبناني الحديث » : نقولا زيادة ص ١٦١ .

(١٧) المرجع نفسه ، ص ١٦٥ .

(١٨) المرجع نفسه ص ١٤٩ ، راجع أيضاً د . أحمد طربين : التاريخ والمؤرخون العرب في العصر الحديث ، ص ٤٨ ـ ٤٩ .

(١٩) خط التشديد للمحاضر .

(٢٠) د . نقولا زيادة : أبعاد التاريخ اللبناني الحديث : ص ١٤٩ ـ ١٥٠ .

(٢١) ورد النص في « صفحات من أدب جبران » ، نبيل كرامة . ص ٦١ ـ ٦٢ .

مُناقشَــة

د . قسطنطين زريق : أود أن أبدي قلقي حول مسألتين في هذه المحاضرة .

القلق الأول ، هو حول ما يبدو لي من حنين الدكتور كوثراني الى نظام الملل في العهد العثماني . وكأن هذا النظام هو نظام أمثل ، أو كأنه أفضل من الدولة القومية ، التي أخذت الشعوب العربية وشعوب العالم الثالث بها في العصر الحديث . أنا أرى في هذا ارتداداً لا خير فيه . وأعتقد أنه علينا أن نتجه إلى المستقبل ، وأن نخوض التجربة القومية بحسناتها وسيئاتها ، لأن لا عودة إلى النظام المللي الذي كان قائماً في العهد العثماني ، ولا رجعة لنظم مشابهة له .

أما قلقي الثاني ، فهو في نسبة جميع ما أصابنا من مساوىء إلى الاستعمار الغربي . أنا لا أنكر حقيقة نفاذ الاستعمار في مجتمعاتنا ، وهو لا يزال إلى الآن يوجه الينا الضربات . غير أن هذه الخلافات والانقسامات ، وهذا التردّي الذي نعيش ، ليس مرده إلى الاستعمار الغربي فقط ، وانما يعود إلى علل أساسية في تراثنا ، علينا فهمها والتغلب عليها . من السهل تحميل المسؤولية لغيرنا ، لكني أعتقد أن علينا نحن أن نجابه مشكلاتنا ونفهم ضعفنا .

كما ، أن صورة عصر النهضة ، تبدو في هذه المحاضرة قاتمة جداً ، لأنها تعبّر فقط عن تحالفات قامت بين فرق منا وبين الأجانب . غير أني أرى في عصر النهضة ، عصراً بعثنا فيه لكي نرسم طريقاً جديداً ، طريق التحديث والقومية والتحرر .

د . وجيه كوثراني : اشكر لاستاذي الدكتور زريق ، مداخلته ، وأضيف ، قلقي أنا أيضاً إلى قلقه ، مع أن مصادر القلق قد تختلف .

حين أستعيد ، كمؤرخ ، نظام الملل العثماني من ضمن فرضية علمية حاولت البرهنة عليها ، فإني أستعيده من اجل أن أبرهن الفرضية التالية : الطائفية ليست نتاجاً

لنظام الملل . وكنت أتمنى على الدكتور زريق أن يتدخل في هذه النقطة بالذات . فالطائفية ، التي هي علة اليوم ، العلة التي رافقتنا مع تشكل الدولة المحدثة في مطالع القرن العشرين مع وصاية الغرب . ولقد لازمتنا هذه العلة الى الآن ، وهي تقود إلى انفجارات اجتماعية وسياسية وحروب أهلية لا نهاية لها .

ما هي أسباب الطائفية ؟

كمؤرخ ، طرحت هذا السؤال على نفسي ، وتساءلت عما اذا كانت أسبابها تعود إلى نظام الملل العثماني ، فوجدت من خلال هذه العودة التاريخية ، أن نظام الملل ليس هو السبب . وحاولت أن أبرهن ، من خلال الوثيقة والنص والواقعة ، على أن نظام الملة حُوّر الى ما يسمّى بنظام الأقلية ، وقد تم هذا التحوير ، بشكل أساسي ، بفعل التدخل الغربي . أكثر من ذلك ، فان نظام الملة يمتلك جذوراً عربية ـ اسلامية ، وهذا يطل على مسألة أساسية ينبغي أن تستعاد في هذه المرحلة ، وهي أن الحضارة العربية الاسلامية هي حضارة توليفية . حضارة واحدة تستوعب التعدد الإثني ـ القومي والمذهبي داخل الاسلام وخارجه . فتمثلنا اليوم ، للاسلام ، يطرح وظائف سياسية ـ اجتماعية ، أي يطل على موقف سياسي . فالاسلام المؤسسي ، كما يبرز في عملية الصراع على جهاز الدولة وعلى الثروة والانتاج ، هو اسلام طائفي ، ونجد له نماذج في الدولة المحدثة . أما الاسلام الذي يتمثل في موقع شعبي ، لنقُل انه موقع الجماعة ، هذا الاسلام الذي يعاش كصيغة احتماء ومقاومة في وجه العلاقات المستغِلة والتي تنهب وتشوه . فاذا كان هذا الاسلام يستعيد تاريخه القديم ويحتمي به ، فهو اسلام مقاوم وشعبي . هذا الاسلام يختلف عن الاسلام الطائفي الذي يتمأسس في اطار توازن سلطوي .

كمؤرخ ، أستعيد هذا الاسلام المتسامح ، الذي استطاع منذ القديم وحتى العهد العثماني ، قبل أن تستحكم الامتيازات الأجنبية ، أن يؤمن نوعاً من التوازن الاجتماعي . والتوازن الاجتماعي لا يعني غياب الصراع الذي يتوجه نحو مزيد من التوليف والتوحيد .

العصر الذي عايشناه ، عصر القومية ، كنا نستبشر به باعتباره عصر توحيد ، ولكن للاسف ، وهذه مسألة يجب أن تدرس ولا تبقى فقط على مستوى الشعار الأيديولوجي . فمنذ عصر النهضة قامت محاولات توحيد ، إلى أين وصلت ؟ ان قلق

د . زريق يواجهه تخوفي من موجة التجزئة والتفكك في المجتمعات العربية والاسلامية .

أنا أحاول استعادة التاريخ ، من موقع يطمح للوحدة لا للتفكك . طبعاً ، نظام الملة كما مورس في العهد العثماني لا عودة إليه ، ولست من دعاة تطبيقه . وأنا أعتقد أن استعادتنا للتاريخ بالغة الأهمية على المستويين التجريبي التعليمي والعلمي النظري ، ولا أعتقد بأنها تصب في عملية الارتداد ، بل على العكس ، تصب كما أطمح ، في عملية الاستشفاف المستقبلي .

أما النقطة الثانية في مداخلة د . زريق ، وهي حول قلقه من عملية نسبة كل ما أصابنا من مساوىء الى الاستعمار الغربي ، على أساس أن تراثنا يحمل عللاً أساسية ، فقد كنت أتمنى على الدكتور زريق من اجل دقة الحوار ، أن يحدد هذه العلل . فأنا أفهم العلة باعتبارها من معيقات عملية التقدم . والواقع ، أنني أرى أن اشكال الإعاقة هي تلك التي تشكلت من نقاط التقاء الدخول الغربي بالانخراط المحلي في الغرب . فالقيم المعيقة ، التي أصبحت جزءاً من التراث ، لأنها أصبحت جزءاً من الايديولوجية السائدة ، نتجت عن التقاء بعض العناصر المحلية والسيطرة الغربية . فالبنى التابعة ، هي البنى المعيقة . أما الطائفية فهي ليست جزءاً من تراثنا ، بل هي جزء من التراث الكولونيالي الذي تشكل . طبعاً ، صارت جزءاً من التراث المحلي ، لكن من هذا التراث الذي كان يتشكل ضمن عملية اندماج وتقاطع بين الالتحاق بالغرب والسيطرة الغربية .

فنظام الملة ، تحوّل بفعل الاختراق الغربي ، الى شيء يسمى الأقلية . ليس في تراثنا العربي ـ الاسلامي هذه الكلمة ، الأقلية ، واذا كان مفهوم الأقلية هو احدى علل تراثنا ، فهذا ناتج عن الاختراق الغربي لمجتمعاتنا .

فيكتور سحاب : أعتقد أن مداخلة د . زريق ، نابعة من هم عام لدى المسيحيين العرب ، هذا الهم العام يجعل معظمهم يخشون الدولة الاسلامية ، نتيجة تصور بأن لا دور لهم فيها . وهذا تخوف شرعي ، لأن كل مواطن يحق له أن يطمئن الى مكانه في وطنه . غير أنني أعتقد بأن هذا التخوف مبني على التباس بسيط ، قد لا ينتبه اليه الكثيرون ، وهو أن الاسلام ليس ديناً فقط ، بل هو دين وحضارة . وقد لا يمثل الدين سوى نسبة ضئيلة في حياة المسلم ، في حين أن الاسلام كحضارة قد يملأ حياتنا كلها .

ان مزاجنا الأدبي واللغوي ، توجهاتنا السياسية ، ميولنا الموسيقية ، عمارتنا ، الخ . . هذه كلها تنتمي الى الحضارة العربية ـ الاسلامية . نلاحظ على سبيل المثال أن بدايات تشكيل المزاج الموسيقي الحديث في المدرسة الموسيقية المصرية ، هي بدايات توجيه قرآني . فأنا كمسيحي ، أنتمي في مزاجي الموسيقي إلى هذا الاسلام الحضاري .

إن هذا النتاج الحضاري ، الذي أسميه الحضارة الاسلامية ، يحتل في حياتي أنا المسيحي العربي نسبة تسعين بالمئة ، وهناك جزء اختلف فيه عن المسلم وهو المتعلق بشكل مباشر بمراسم الصلاة .

أنا أرى ، أن القومية هي تعبير عن شخصية معينة . والعروبة لها خصائص معينة ، واحدى خصائصها الرئيسية هي علاقتها الوثيقة بالاسلام . وهذه العلاقة الوثيقة بالاسلام تجعل من عملية أومحاولةالفصل بين العروبة والاسلام ، عملية بالغة الصعوبة . لذلك فعلاقتنا مع قوميتنا تختلف عن علاقة الفرنسيين مثلاً ، بقوميتهم ، حيث نجد العلمانية . علاقتنا بالاسلام لا تحتمل قيام دولة علمانية . لأننا لا نستطيع أن نتخلى عن الاسلام ، فالاسلام ليس ديناً فقط .

وأنا أعتقد بأن الاسلام ، كحضارة ، قد أثبت عبر التاريخ ، أن النصارى لهم مكان في الدولة الاسلامية . ونلاحظ أن المسيحيين لم يعانوا من الاضطهاد الا في ثلاث حقب : ـ الحقبة السابقة للاسلام ، أيام السيطرة البيزنطية ، الحقبة الصليبية ، ثم الحقبة الراهنة وهي حقبة السيطرة الأوروبية .

اذاً ليس صحيحاً أن المسيحيين لا مكان لهم . والمطران يوسف الدبس واضح في هذا ، فهو ينصح الموارنة بأن يكفوا عن الاستماع إلى وسوسات الغرباء وأن يتفقوا مع الحكم المحلي .

ومصيبتنا هي في الطموحات غير الصحية التي يحييها الحكم الأوروبي كلما امتدت يده الى هذه المنطقة .

محمد ظافر القاسمي : أود أن أشير الى أن نظام الملل لم يكن نظاماً انشائياً ، فهو لم ينشىء شيئاً غير موجود ، لكنه أقر حالة قائمة . الملل موجودة ، فجاء نظام الملل في سبيل تنظيم أوضاعها .

كأني باستاذ اساتذة التاريخ قسطنطين زريق ، حين يعيب على كوثراني بأنه يحن إلى نظام الملل ، فيكاد من لا يعرف د. زريق أن يفهم بأن نظام الطوائف قد زال ، وأن كوثراني يريد احياءه من جديد . مع أن نظام الطوائف ما زال قائماً ولكن بشكل آخر . فبكل أسف ، ففي بلد كلبنان فان التوزيع من أعلى المناصب إلى أدناها يتم بشكل طائفي .

المطران جورج خضر

المسيحية العربية والغرب .

أول سؤ ال يطرح ، اذا ما اقبلنا الى هذا الموضوع ، هو هل من مسيحية عربية ، والسؤ ال الثاني هو ما الغرب . أيُرَاد به الكنيسة الغربية أم الغرب السياسي والحضاري ؟ هذا اذا جاز التفريق بينهما .

انتم لا تنتظرون مني بسطاً تاريخياً ولا هذا كان هاجس الحلقة ، ولكني سأستعين بالتاريخ قماشة ، وهو قاتم ، للاطلالة على مستقبل مرجو واستشفاف دينمائية ممكنة في دنيا المسيحيين العرب .

مسيحية هذه الديار متجسدة ، تمسّ لحم الأرض وزمانها . إنها تحيا في دار الاسلام وتجاورها ، بالأقل ، على مستوى الحياة وتتأثر بها وتؤ ثر فيها بمقدار ، وعلاقتها بدار الاسلام مرتبطة الى حد كبير بعلاقة هذا بالغرب متلاقيين أو متنافرين . فاذا كان الجرح بليغاً في جسد المسيحية الشرقية لا بد أن يصبح عنصراً أساسياً في علاقة هذه المسيحية مع أهل الديانة السائدة عندنا .

إلا أن علاقة المسيحيين آخذة بالتطور منذ نشوء الحركة المسكونية . كذلك أخذت ملامح التعرف الى الاسلام ترتسم في كنيسة الغرب إلى جانب الاهتمام الكبير فيه في الدوائر السياسية . من هذا المنظار أيضاً يطرح السؤ ال حول أثر كل ذلك في علاقة المسيحية الشرقية بالغرب ، أية كانت نعوته .

في مقاربة النعوت يصحّ اعتبار الكنائس هنا عربية ليس فقط بسبب العرب العاربة أو المستعربة من النصارى قبل الاسلام ، ولكن بسبب من الاتصال الأساسي بين محمد والنصارى وهو في بيت خديجة . ولا شك في أن القصص القرآني المتعلق بمولد المسيح وطفولته كان متداولاً في الجزيرة . واذا كانت اللغة الطقوسية عند هؤ لاء هي السريانية ، إلا أن مزيج اللغتين في العبادة ولو عن طريق الوعظ والحديث اليومي كان واقعاً . ثم عندنا أسقف

العرب ـ وهذه كانت تسميته الرسمية ـ في الأردن في القرن الرابع ومجاله الرعائي عرف بالكنيسة التي تحت الخيمة لأنه كان يتبدى مع شعبه . وعرباً كان أساقفة حوران وكانوا عديدين قبل الفتح ، ثم تعرّب لسان النصارى وتعربت اقلامهم منذ القرن الثامن الميلادي إلى أن نسوا في معظمهم كل لغة أخرى ، ولو استعملت عند بعضهم جزئياً اللغات القديمة في العبادة .

ما يؤهلنا حقاً أن ننعت المسيحية بالعربية هو أن كل فرقها بلا استثناء منذ ألف سنة ونيف كتبت بالعربية ، وكتاب غراف Graf بالالمانية : « تاريخ الأدب المسيحي العربي » ، يورد أسماء الكتب المسيحية التي وضعت بالعربية عند الاقباط والسريان والنساطرة والروم والموارنة وهي الوف مؤلفة ، ولكنها لم تنشر . وان كشفها جميعاً ليظهر بأن العربية لم تأب أن تتنصر وان الحضارة العربية ستكتب كتابة جديدة اذا نشرت هذه الكنوز أكان هذا من حيث البلاغة والشعر والفلسفة والعلوم . فاذا لم نلجأ الى مقولة القومية ، التي لم تكن واردة في أذهان الناس في العصور الغوابر ، واكتفينا بالمفهوم الحضاري وجب التأكيد على أن المسيحية نطقت قبل الاسلام وبعده بالعربية ، وأنها جملة استخدمت جميعها ، بمقادير مختلفة ، اللسان العربي منذ ألف سنة .

وقد وضع كتاب غراف على درب الترجمة ، وأخذنا على اختلاف مذاهبنا نهتم لهذا التراث بغية الاكتشاف العلمي للملامح المشتركة في المسيحية العربية على مستوى الفكر اللاهوتي والفكر العلمي ، وكأن ثمة شعوراً بأن هناك ضرورة للتعبير العربي الواحد عن المسيحية اليوم ، ونحن في تحرك حضاري واحد ، ولعل في هذا المسعى شيئاً من تأكيد هوية مشرقية جامعة لكل هذه الجماعات ، ومرد ذلك عديد منه التمايز عن الغرب وأهمه وحدة الشهادة في هذه الديار . هناك تحسس متزايد للانتماء إلى هذه الأرض وبالتالي الى أهلها ، يوازيه تحسس آخر ليس بالضروري مناقضاً إلا اذا تصلب وتقوقع ، هو الشعور بالانتماء المذهبي الخاص ضمن المجموعة المسيحية الشرقية . ولكن التمايز عن الغرب يشتد في الطوائف التي لا صلة لها بالغرب مذهبية ، ويتخذ عند الطوائف المنضمة اليها تبعاً لتصرفاته ازاءها شكل انتفاضات تبقى غضبية عند ظهورها وسرعان ما تموت لكونها غير مرتبطة برؤية لاهوتية وناتجة فقط عن كرامات مجروحة .

هذا يكشف لنا منذ الآن أن ما يدعى مسيحية عربية هو عالم الانقسام ، وان علاقته بالغرب ليست واحدة ولا يمكن أن تكون إلا على قدر تأصيل التمايز في اللاهوت نفسه .

مقابل بعض المسيحية هناك الغرب الذي تواجهنا في معالجته اعتبارات كثيرة ، هل

الغرب السياسي ، غرب الدول واحد مع كنيسته أو متعاون أو متقاطع ؟ الأجوبة تختلف حسب العصور وحسب الفلسفات والمصالح التي تحكمت بالدول . ولكن هناك ، بالرغم من التطور التاريخي ، مسلكيات متشابهة بين الأمم الغربية وكنائسها ولو أخذت هذه تتفرق عن تلك لأسباب وأسباب ، والتلاقي بين الكنيسة الكاثوليكية والنفوذ الفرنسي في العالم استمر بالرغم من فصل الكنيسة عن الدولة في فرنسا في مطلع القرن ، فلا يصدّر عداء الدولة للأكليروس ويمهد المرسلون للعساكر لأن المرسلين باتوا مقتنعين أن لا مدنية تعقل خارج أوروبا ، وأن تمثل الحضارة الأوروبية باللطف والذوق والرقي العقلي يمهد لتمثل الانجيل . النفوذ الغربي منفعة انسانية ينقلها المرسل صادقاً غير مأمور . إن اتساع التبشير الغربي في القرن التاسع عشر مرتبط بنشوء القوميات في أوروبا والازدهار الصناعي والغنى التي وصلت اليه الكنائس . والقرن التاسع عشر هو قرن الرئاسة البابوية على العالم وعصمة هذه الرئاسة ، وبالتالي فإن اخضاع المسيحية كلها للبابوية اكتسب زخماً متجدداً لأن العصمة ضرورية للخلاص لكونها جزءاً لا يتجزأ من العقيدة . وتظهر العصمة البابوية ردة فعل على الثورة الايطالية ، ولكن ايطاليا تظهر في العالم كاثوليكية .

ولكن الأهم من كل ذلك الحروب الصليبية والذهنية الغربية المسيطرة على الانسان الواحد ، ديبلوماسياً كان أم فاتحاً أم مبشراً . فالذهنية الى حد كبير ينشئها الدين السائد أو المذهب السائد ، والمذهب السائد يتأثر بالوضع الحضاري تأثراً كبيراً ، بحيث أن هذا الاختلاط القائم في الذهن بين المسيحية والمعارف والسياسة في الغرب يتحكم بالتصرف ازاء جماعات مسيحية شرقية تنتمي إلى لاهوت آخر وبنية كنيسة أخرى وأرض أخرى جاز احتلالها لمجد الله ، وازاء ذلك يأتي الانفعال ويأتي الفعل احياناً لأن اللاهوت الشرقي وبنية الكنيسة الشرقية والذهنية الشرقية ، وهذه كلها يمكن التعريف بها لو امكنت الاستفاضة ، لأن كل ذلك من شأنه أن يجعل المسيحية الشرقية خارج الغرب ليس فقط عقيدياً بل سياسياً أيضاً وحضارياً .

تتغير الوقائع وتتسارع . يظهر لاهوت التحرر في البرازيل . تنشأ في اميركا اللاتينية مسيحية ذات الهام جديد ، شجاعة نادرة ويسجن الاساقفة والكهنة والرهبان ويستشهدون بسبب من مقاومة الظلم وابتغاء الاخوة وبساطة الانجيل . وان ذلك لوعم لمن شأنه أن يحدث في الكثلكة تغيراً جذرياً وان يكون له أثره الكبير في الموضوع الذي يهمنا ، ولكن الكثلكة الفاعلة والمقابلة لسواها هي البابوية وبالتالي هي التي تفرز النموذج الكاثوليكي الذي كان الى حد قريب في العالم كله ، والذي لا يزال الى اليوم ، النموذج الصليبي . وهذا ما سأحاول تحديده .

ولئن طرأ على بالكم سؤ ال متعلق بالبروتستنتية فلا شك أن المانيا وبريطانيا في القرن التاسع عشر كانتا في تشاور دائم للمشاركة في ارسالية القدس الانجيلية ، كذلك بعض الارثوذكسيين في حاصبيا زكوا أمام القنصل الانكليزي رغبتهم في الانضمام إلى الكنيسة الانجيلية بقولهم انهم يريدون الحماية البريطانية . لقد حملت البروتستانتية الذوق الانكلو- ساكسوني بصورة خلابة . اليوم انتشار الشيع البروتستنتية الصغرى بزخم متجدد في الشرق أمر مرتبط ارتباطاً مباشراً باحدى دوائر الاستخبارات .

هذا لأقول أن على صعيد التواصل بين الدين والسياسة كنائس الغرب واحدة ، وان هناك تركيباً عقلياً واحداً ناتجاً من تراث مشترك جعل اللاهوتي الروسي خومياكوف يذهب إلى أن المسيحية الغربية واحدة . انا لا أجهل الفروق بين الكنائس من حركة الاصلاح والكثلكة ولكن اباهما واحد وهو أوغسطين . وتعود كل منهما إلى الأخرى اليوم بشكل أو بآخر . الهاجس التقاربي في الغرب ليس تقارب الشرق المسيحي والغرب بالدرجة الأولى . انه تقارب الغرب والغرب ، ان الميول النقدية المتطرفة في الفكر البروتستنتي تجتاح الكثلكة بشكل رهيب ، والمسألية اللاهوتية في المحافل المسكونية لا تزال المسألية النابعة من مواجهة الكثلكة والبروتستنتية .

فالانسان الغربي واحد ، هو انسان الهيمنة . وارادة الهيمنة تتخذ لذاتها مجال الدين ومجال الدنيا بآن . وأنت تسمع للغربي لأن الهاماً ما كلفه بالاملاء عليك . قد يترك ربه ويغير آلهته وقد يعتنق الالحاد ديناً . جوبتر بعلبك يختلف ببعض خطوطه الهندسية عن جوبتر روما . روما تترك هذا البعلبك ارضاء لشعورها الاستقلالي . شيء من الاستقلال ضروري للابتلاع . انت تختلف بهذا المقدار الذي لا يلغي نفوذ الغرب عليك والا وجب أن تموت . الانسان الغربي صليبي .

يقول طاهر بن جلون أن العربي يحيا الأحداث الماضية كأنها حاضرة ويذكر الصليبية مثلاً ، ولكن ما لا يقوله أن الصليبي يبقى صليبياً ليوحي الى العربي هذا السلوك . الغربي ورث الصليبية نموذجاً جماعياً بالمعنى الوارد عند يونغ . الواقع التاريخي هو أن الانشقاق الكبير بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية الذي حدث في النفوس لم يكن الانشقاق القانوني الذي تم في السنة ال ١٠٥٤ ، بل في الحملة الصليبية الرابعة بالنسبة للقسطنطينية ، ومذ ذاك أخذ اليونانيون يكرهون اللاتين . أحد أعظم علماء البيزنطيات ديمتري أويولنسكي يقول عن الحملة الرابعة التي ليتنت قسراً كنيسة القسطنطينية انها قست عداوة شعب بيزنطية للغرب ، لما رأى هذا الشعب أناساً يدعون المسيحية يدنسون مقدساته وكنائسها ومدينته المقدسة .

الحدث هو الشعور بجسامة الحدث . الضحايا والمعتدون على السواء . يقول أويولنسكي ، احسوا بأن العالم المسيحي لم يبق واحداً .

ولكن قبل الاعتداء على قلب النصرانية الشرقية : القسطنطينية ، كان الاعتداء أشد من الناحية الروحية ، وهو اقدام الصليبيين على الغاء البطريركية الانطاكية . فبعد احتلال انطاكية السنة ال ١٠٩٨ الغيت الرئاسة الروحية الارثوذكسية الغاء فأخرج البطريرك يوحنا السابع وتهجر الى القسطنطينية حيث أقام البطاركة الشرعيون حتى نهاية الحكم الفرنجي ، وبعد أن استولى الصليبيون على القدس السنة ال ١٠٩٩ ـ وكان كرسيها شاغراً بسبب فرار البطريرك سمعان الثاني مع اساقفته عن المدينة ، وكانوا قد هربوا من الاتراك السلاجقة الذين كانوا قد خانوا عهدهم للنصارى وانتهكوا حرمة الكنائس ـ عين الافرنج بطريركاً لاتينياً على أورشليم وأبعدوا الكهنة الارثوذكسيين والأرمن والسريان والاقباط عن كنيسة القبر المقدس، الأمر الذي جعل الهيرارخية الارثوذكسية الأوروشليمية تنتقل هي أيضاً إلى القسطنطينية . ولم يعترف الاكليروس الأرثوذكسي بسلطة اللاتين على كنيسة انطاكية ، وأقام بطاركة تولوا الشرعية في الخارج . ولما خرج اللاتين من القدس في السنة ال ١١٨٧ كان هناك بطريرك ارثوذكسي مستعد ليتسلم مهامه في القدس .

مغامرة عسكرية ضد الاتراك السلاجقة يرحب بها الروم وتقوم أصلاً لمعاونتهم تتحول الى عداء سافر للمسيحيين المشارقة في الشرق العربي . الروم يستنجدون بالصليبيين فيضرب هؤلاء المسيحيين المستعربين في سوريا ثم يضربون القسطنطينية . واستمر في هذه البلاد الخط المعادي للغرب إلا عند الموارنة . فبالرغم من أن المسيحيين ذاقوا من المماليك ما ذاقوا رفض الأرثوذكسيون مجمع فلورنسا المنتهي السنة ال ١٤٣٩ فاجتمع بطاركة الشرق الثلاثة السنة ١٤٤٣ في أورشليم ورفضوا الاتحاد ، وكذلك عقدوا في السنة ال ١٤٥٠ مجمع كنيسة الحكمة في القسطنطينية مع بطريركها ورفضوا الاتحاد برومية . وكلفهم هذا خسارة تلك المدينة التي كانت قلب العالم المتحضر آنذاك .

ولما يئست الكنيسة الغربية من مصالحة الشرق الأرثوذكسي صممت على تفتيته في شتى الأمم ، وعمدت إلى افتانه بكل طرق القمع والاغراء . القصة طويلة جداً هنا وهناك في بولونيا ورومانيا وصربيا بين القرن السادس عشر والقرن العشرين . الدول الكاثوليكية أو الاحتلال النازي تدمر الديورة وتذبح الارثوذكسيين . المذبحة الأخيرة التي قضت على عدد يتراوح بين ٣٠٠ و ٧٠٠ ألف أرثوذكسي تمت في يوغوسلافيا عن يد دولة كرواتيا الحرة برعاية المانيا . واذا اقتصرنا على الفترة الممتدة من حرب القرم ومؤتمر باريس (١٨٥٦) حتى مجمع

الفاتيكان الثاني نشهد تصاعد النفوذ اللاتيني في الشرق . تجدّد بطريركية أورشليم اللاتينية . في عهد بيوس التاسع تنشط الجمعيات لضمّ المسيحيين الشرقيين ويزداد تدخل رومية في شؤون الطوائف الشرقية التابعة لها ، وهي المعروفة بسياسة الليتنة . في عهد البطريرك مكسيموس مظلوم يشتد الخلاف مع رومية فتحاول هذه أن تلحق بواسطة القصاد الرسوليين المجامع المليّة للطوائف بالبنية اللاتينية التعليمية والانضباطية التي نشأت في المجمع التريدنتيني في الغرب .

لقد عرف القرن الماضي أزمات رهيبة عند الروم الكاثوليك والأرمن الكاثوليك والكلدان في علاقتهم برومية وانشقاقات كان بعضها لا يشفى . المركزية الرومانية تنمو وكذلك السلطوية ورغبة الغاء الذاتية الشرقية والتقليد الشرقي المتعلق بمساهمة العلمانيين في انتخاب الاساقفة والبطريرك .

في مجمع الفاتيكان الأول أراد الروم الكاثوليك أن يمثلوا الشرق الأرثوذكسي فلم يفلحوا ، ووقف رئيس أساقفة بيروت الماروني المطران طوبيا عون وقفة شجاعة ازاء الأخطاء والنواقص التي كانت مشوبة بها الرهبانيات اللاتينية العاملة في الشرق ، فعاد الآباء الكاثوليك الشرقيون من المجمع بشعور الذل والاحباط والمرارة .

في عهد البابا ليون الثالث عشر يصفو الجو نسبياً في الفاتيكان ، ويظهر بعض التفهم للشرق وتقارب مع روسيا القيصرية ، الا أن لجنة نشر الايمان تدرس في السنة ال « ١٨٨٥ أفضل السبل لتنشيط عودة الروم المنشقين إلى الكنيسة الكاثوليكية » . في هذه الفترة يزداد نفوذ المربين اللاتين في المعاهد الاكليريكية ويبقى التباس الليتنة . مع ذلك يصل ليون الثالث عشر في رسالة له سنة ال ١٨٩٤ الى امراء العالم وشعوبها ، الى التحدث عن الوحدة بلغة التعدد الكنسي ضمن وحدة الايمان والرئاسة الواحدة . تزداد اتصالات البابا بالارثوذكس ولكنه يقف عند الكثلكة الشرقية صيغة مثلى للعلاقات بين الكنيستين .

الأرثوذكسيون ، في هذه الرؤية ، مدعوون الى أن يكونوا منضمين Uniates ، التقارب يتراجع بمجيء بيوس العاشر السنة ١٩٠٣ الى السدة البابوية . عشية الحرب الكبرى الأولى بسبب صدم الذاتيات الملية في الشرق يتقوى التيار اللاتيني ويظهر تصميم التغريب لنخبة المثقفين في الطوائف الكاثوليكية الشرقية .

مشكلة الوحدة في رومية كانت تطرح بعبارات الرجوع الى حضن الأم . عن كتاب البابا بيوس التاسع اليهم السنة ال ١٨٤٨ اجاب البطاركة الشرقيون أن عندهم مسائل لاهوتية ولا

سيما قضية الحياة الجماعية وعلاقة الرئاسة الرومانية بمكانة بطرس ، مناظرات لا حدّ لها تظهر ويبدو مشروع ضمّ روسيا إلى الكثلكة لتبشير آسيا . « وأخذ الاسلام من الخلف فيما يضرب على شواطىء المتوسط » . ويحلم أحدهم بنقل البابا الى القدس حيث يصالح الشرق ويصالح الاسلام دين ابراهيم .

الخط لا يزال هو هو ابتلاع كنيسة الروم بكنيسة الروم المتحدين . وفي هذا الاتجاه المهم التخلص من روسيا فارادة القضاء عليها من قبل الكرسي البابوي ظهرت بتشجيعه فرنسا للدخول الى جانب الأتراك في حرب القرم . وذروة العداء للشرق المسيحي الأب Emmanuel d'Alzon مؤسس رهبانية الـ Augustins de l'Assomption بقوله : « ان أخطر اعداء الامبراطورية التركية بلا ريب روسيا التي تدّعي باسم الكنيسة الأرثوذكسية بسط سيطرتها كل يوم على القسطنطينية . فلو استطعنا أن نقيم بين القسطنطينية وروسيا نطاقاً لسكان كاثوليك تصير كل ذرائع الاستيلاء الى الزوال في المدى الطويل . للباب العالي ، اذ ذاك ، أن يرجو استمرار وجوده . ان هذه الملاحظات البسيطة ، يقول ، كافية لتثبت مصلحة رجال الدولة الأتراك ، كائنة ما كانت قناعاتهم الشخصية ، أن يشجعوا نمو الكثلكة عندهم » .

في هذه الحقبة يظهر الصفاء الفكري عند لاهوتي ومؤرخ كبير هو الأمير ماكس ساكس الذي ينشر في مطلع القرن « أفكاراً حول مسألة اتحاد الكنائس » ، حيث يرى أن الوحدة اخفقت ليس بسبب عناد الروم أو سوء نيتهم ، فعنده أن الكنيسة اللاتينية التي اعتادت أبداً ان تأمر ، أرادت فرض مفاهيمها على شقيقتها الشرقية . فالشرقيون ليسوا متمردين ، وان قبلوا بالمساومات كما في مجمعي ليون وفلورنسا فبسبب الاكراه السياسي و « الخطر التركي » ، يجب التفتيش عن المفهوم الحقيقي للاتحاد. وحتى الآن ارتضى الغرب ارتضاء وتنازلاً للشرقيين طقساً مستقلاً وذاتية ببعض نقاط الانضباط الكنسي .

عند هذا اللاهوتي اللاتيني لم يكن للبابا نفوذ مباشر في الشرق في الألف الأول ، ولكنه يريد الآن فرض مفهوم ظهر في القرون الوسطى ولا سيما بانشاء أقليات متحدة برومية . « انهم خاضعون كلياً لولاية البابا وحتى الى دائرة رومانية ، وعليهم أن يتبعوا كثيراً من القوانين التي هي حصراً لاتينية وكل لاهوت اللاتين . انهم بالحقيقة اذا لاتين بلباس شرقي وبصلوات شرقية ولكن ليسوا ممثلين حقيقيين للكنيسة الشرقية الحق . الاتحاديون Uniates هم تناقض حي لكل التاريخ الكنسي للعصور القديمة وللشرق » .

بين الحربين قمة العداء للشرق تظهر في الرسالة البابوية Mortalium animos السنة ال

١٩٢٨ حيث الارثوذكسيون مسمّون « أنصار اخطاء فوتيوس » .

يتصاعد نقد الحركة الانضمامية بكتاب صغير مهم صدر السنة ال ١٩٢٧ اسمه L'Uniatisme بقلم كيرلس كورولفسكي وهو الاسم المستعار للفرنسي شارون ، ثم تظهر مجلتان مثلتا دوراً كبيراً في هاجس التقارب Irénikon في بلجيكا و Russie et Chrétienneté التي صارت Istina فيما بعد في باريس ، والاثنتان حيتان الى اليوم .

مع الانتداب تتجدد بنية الطوائف الكاثوليكية والأحوال الشخصية . كل شيء تقليد للهيكليات الكاثوليكية التقليدية . ويبدأ الفصام بين نخبة من العلمانيين والاكليريكيين اتخذوا الحضارة الغربية نمط حياة وأوساط شعبية ظلت متصلة بشكل أو بآخر بالجذور . المعاهد الأجنبية من جهة والتنشئة الاكليريكية على اللاهوت اللاتيني الملقن بالفرنسية ، نقل الديورة من طبيعتها الشرقية إلى رهبانيات منظمة على الطريقة الغربية ، اختيار اساقفة اتبعوا دراسياً النهج الغربي ، ثنائية الثقافة واللغة ، كل ذلك أريد به طمس معالم المسيحية الشرقية والاستلاب الحضاري . الحكم الذاتي لكل طائفة وربطها برومية مباشرة كان يعني الغاء الروابط فيما بينها وشرذمة المتحد الاجتماعي ، وأي حلم بوجود حضارة مشرقية واحدة حتى عند المسيحيين . عند الفراغ من نمط مسيحي مشرقي بالوحدات الانضمامية يهون الكلام عن حضارة مسيحية غربية لأن الوحدة قائمة بين كل طائفة كاثوليكية والمسيحية الغربية وبالتالي الوحدة المجتمعية لهؤلاء المسيحيين هي الحضارة التي مركزها رومية أعني الحضارة الغربية .

أصلاً اذا كان الأرثوذكسيون مدعوين إلى الانضمام فلا داعي للتفكير بحضارة لهم ، ولو ذهب أرنولد توينبي الى القول في تعداد مدنياته أن لهم مدنية في روسيا ومدنية في بيزنطية متميزتين عن مدنية الغرب .

كل شيء كان يدل على أن الانضمامية كانت مسيرة إلى فقدان الهوية ، وعلى أن الانسان الكاثوليكي في الشرق كان يعيش فصاماً بين وطنية له شخصية وبين كنيسته التي كانت غريبة عن هذه البلاد بهيكليتها الفكرية الأساسية وانسلاخها عن التراث المشرقي ولو مارست مظاهر له طقوسية وتنظيمية .

المفارقة كانت في أن كثرة من أبناء الطوائف الكاثوليكية نادوا بالعروبة منطلقين من ذهنية الأرض والتاريخ ، في حين أن الكنيسة التي ينتمون اليها غربية في كل ما في هذه الكلمة من معنى وكثافة تاريخية ، وغربيتها أمر ليس من تحليلي بل من تحليل كبار علمائها .

ثم هب روح آخر في البابا يوحنا الثالث والعشرين والبطريرك اثيناغوراس ونمت المحبة وازدادت الثقة وتحدث بولس السادس عن اعادة تركيب الوحدة «recomposer l'unité» وادخل نظام مجمع الأساقفة الى رومية ولودخولاً خفراً وتحدث عن الكنيسة المحلية في مجمع الفاتيكان الثاني ورفعت الحرمات بين رومية والقسطنطينية واستعملت عبارة الكنيستين الشقيقتين وليس فقط بمعنى انشائي ولكن بمدلول لاهوتي لا بد أن يزداد وضوحاً مع التأمل اللاهوتي . والانجاز الأخير اننا منذ حزيران الماضي دخلنا ، خمسة قرون بعد مجمع فلورنسا في حوار رسمي هو أعمق وأكثر جدية من كل الحوارات السابقة والروح المهيمنة طيبة جداً .

مع ذلك كله ازدادت رومية مع بولس السادس ويوحنا بولس الثاني في تأكيد ملحاح على رئاسة البابا وعصمته . ان التاريخ المعاصر ، لم يعرف في الخطب والوثائق الرسمية مثل هذا التشديد كما على هذه العقيدة . والبابا الحالي يسمي نفسه « اسقف الكنيسة الجامعة » الأمر الذي تجاوز به موقف الفاتيكان الأول الذي لم ينعت أسقف رومية بهذا النعت . نحن أمام مناخ وحدوي وأمام فضائل انجيلية كبيرة ، ولكنا لا نزال أمام جدار صعوبات عقيدية تأتي من الجانب الروماني ولا ترى المسيحية الشرقية كيف تتخطاها .

هناك أشياء كثيرة تشير إلى أن البابوية اقرب إلى التصور على أن العقبات بشرية وسيكولوجية ، في حين أن الشرقيين لا يرون كيف يتغاضون عن عقائد رومانية يحسونها مناقضة للتراث المشترك الذي كان يجمع الكنيستين في الألف الأول .

غير أن هذا التواد بين القادة ورؤ ية الوحدة المرتقبة والمؤ سسة في أشياء مشتركة كثيرة غير محققتين بعد في مشاركة الأسرار . ولكن انجاز الوحدة يفترض دوماً دراسة للآخر واحتراماً لخصوصيته والا يقتحم في داره ، ان التقارب الذي أطلقه الكبار وعيش في بعض الأوساط هنا ميوعة تجاه العقيدة بل لا مبالاة كلية بالفروق وتجاوزاً لها ، في حين أنه يجب تذليلها لا تناسيها ، الأمر الذي جعل المتمسكين باستقامة الرأي المتألمين من الانقسام والجادين في معالجته يشكون حياد الطرف الآخر عن أي التزام بالعقيدة ويحسون بأن الملاطفة ليست لطفاً وانها لون آخر من الوان الغزو كائنة ما كانت النيات . وتبقى الهواجس الوحدوية غاية في السطحية بحيث يظهر المسيحيون واحداً في تعييد واحد للفصح . وكأن اقتناص النفوس واخضاعها في المؤسسات الضخمة وكل وسائل الارهاب العقلي امتطيا مسكونية يوحنا الثالث والعشرين واثيناغوراس لبلوغ أهداف التذويب الذي كان اسلاف يوحنا واضعيه نصب أعينهم .

هذه الروح الغازية لم تأت اتفاقاً وليست فقط حصيلة الخيبة التاريخية التي حصلت للغربيين لما رفض الشرق برمته اتفاق فلورنسا . ان مناخ القمع مرتبط بمؤسسة الـ Inquisitio ، وهي التفتيش لغة ، وهي أصول محاكمات في القانون الكنسي القديم أوجدها اينوكنديوس الثالث ويسمح فيها للقاضي أن يبحث عن أدلة جرمية وان يلاحق المجرم حكماً وليس له أن ينتظر اتهاماً . وهذه الأصول انشأت أجهزة ، ومحاكم التفتيش انشأها الكرسي البابوي في القرون الوسطى ومن مظاهرها الرهيبة التفتيش الاسباني الذي أوجده ملوك اسبانيا ودام بين القرن الخامس عشر والتاسع عشر . وقد أسس البابا بولس الثالث السنة ال ١٥٤٢ مجمعاً خاصاً يدعى المجمع الأعلى للتفتيش لملاحقة الهراطقة دام حتى السنة ١٩١٧ ، أي أن البابوية اعتبرت نفسها مسؤولة عن ابادة الهراطقة في صميم القرن العشرين . والقديس توما الاكويني يرى أن السلطة الكنسية لها أن تفضح الهرطقة وان تحمي ايمان أبنائها من انحرافاتهم . إن عقلية الغرب فيما بين القرن الثاني عشر والخامس عشر لم تر أي مانع من أن يلجأ رعاة الكنيسة الى السلطة المدنية لتنفذ المقاومة للبدع . اجل السلطة المدنية وحدها جعلت اقامة محاكم التفتيش ممكنة ولم تسقط هذه إلاّ بنشوء الدول الحديثة بحيث أن الكنيسة الرومانية لم تلغ « المجمع الأعلى للتفتيش » إلا لأن التطور العصري كان قد أتى عليه فقبلت الكنيسة الأمر الواقع .

هل غريب عن هذا الفكر موقف البابا بيوس التاسع في Syllabus errorum الصادر في السنة ال ١٨٦٤ والذي ينقض فيه الاسس الفلسفية للمجتمع الليبرالي ، القضية نوقشت في الستينات في الفكر الكاثوليكي لتبرىء ساحة البابوية ولكن أفضل ما وصل اليه الدفاع الكاثوليكي عن الـ Syllabus موقف Mgr. Dupanloup القائل أن الرسالة البابوية لا تصح إلا في مطلق الطريحة (Thése) في الأمة التي فيها اجماع كاثوليكي . فاذا كانت الأخلاق والضمائر مسيحية من البدهي أن تكون المؤسسات والدولة ذات طابع مسيحي والتسامح بالخطأ لا يبقى له موضع ، ولكن اذا افترق الناس وتعددت العقائد لا شيء يمنع أن يكون هنا تسامح بالخطأ ليس لأن هذا خير مطلقاً ولكنه أهون الشرين . ازاء الطريحة الأولى عندنا النقيضة التي هي حرية الضمير .

حرية غير الكاثوليكي في هذا التفسير المتسامح للـ Syllabus قائمة على الوضع لا على الحق . فاذا كان الكاثوليك الأكثرية أو تصرفوا كأنهم الأكثرية أين تبقى حرية الآخرين ؟

تراث سبعمائة سنة من مطاردة الحريات لا يقتلع بسهولة : جاء مجمع الفاتيكان الثاني يؤيد الحرية ولكن المجامع ينبغي استيعابها وتمثلها . الواقع المحزن أن ملايين الكاثوليك

الذين يقولون بالحرية اليوم جاءتهم هذه الحرية سيكولوجياً من التراث الأوروبي الليبرالي وانعكس ذلك متأخراً في الفكر اللاهوتي .

أجل الكنيسة البيزنطية كانت تدعو الله إلى نصرة الامبراطور ولكنها كانت منطلقة من أن الامبراطورية لا تتعدى ويهاجمها البربر وانها هي أداة سلام . غير أن الكنيسة في كبار ممثليها كانت ترفض العنف ، فقد اعتبر القديس يوحنا الذهبي الفم أن القول بقتل الهراطقة يخرج صاحبه من عضوية الكنيسة . عكس ذلك الباباوات لاوون الرابع ويوحنا الثامن ونيقولاووس الأول والكسندروس الثاني وغريغوريوس السابع في القرن الحادي عشر وأوربانوس الثاني الذين اعتبروا المجاهدين شهداء أوحضوا على القتال . الفكر الشرقي ضد كل ذلك ويعبر عنه القديس باسيليوس الكبير الذي رفض اعلان العسكر شهداء وقضى أن يمنع من سفك دماً بالحرب ثلاث سنين من مناولة جسد الرب .

مواقف عنفية في الغرب تتجاوب وعنف الغرب السياسي ، أليست هي متصلة صميماً باعتبار الكنيسة الغربية نفسها كنيسة عالمية وبالتالي اعتبار كل بقعة من العالم المسيحي جزءاً منها . وحده الرأس الذي يستقطب كل الأعضاء ويمارس عليهم سلطة عقيدة وتوجيه خلقي ملزم بفهمها لأصلها الالهي وبرؤية الدنيا متراصة فيها مجربة بالضرورة لتبسط نفسها ورؤيتها لأن من خرج عن العالمية هذه يخرج الى الظلام . فيها وهي تجربة السلطوية . القمع كامن في السلطوية . والصراع يبقى في النهاية صراعاً لاهوتياً . فالشرق أساسه الحضاري أنه مجال مدن منذ العهد الكنعاني مروراً بالاسكندر حتى العصر العباسي . الاسكندرية وانطاكية وأفسس والرها وقنسرين ومدائن الفرات وحوران ودمشق وبغداد كلها عواصم فكر تجعل الوحدة الهرمية مستحيلة ولو برزت حضارة واحدة الا أن الروافد تبدو . فالوحدة ، اذ ذاك ، وحدة انسجام وحصيلة مجاهدة دائمة . وفي المجال الديني اذا اعتبرنا المدن أسساً مجتمعية للكنائس تأتي الوحدة المسيحية في الشرق شيئاً إلٰهياً قائماً على الايمان الحر والمحبة التي هي حرة بطبيعتها وتأتي ثمراً للروح القدس الذي يهب حيث يشاء .

أراض رسولية مختلفة تتلاقى بطريركيات وكنائس مستقلة « قبل الاسلام وبعده وتسعى لحفظ وحدانية الروح برباط السلام » . وحدة تقوم على ادراك واحد لهذا الذي لا يدرك . ودنو من الذي لا يدنى منه واستنارة بالضوء الذي يعلوك أبداً . روحانية أخرى تقوم على اتخاذ كل شيء في الثالوث ، على تصاعد الناسوت اليه ، على دخول الناسوت الى قلب الالوهية بحيث أنك أبداً في مفارقة السر وهو أنك تساهم في ما لا يساهم وانك تصير إلٰهي الكيان لأنك إلٰهي في الصورة والمثال ، مركب إلٰهي ومدعو إلى ما سمّي التأله أي اقتبال دفق

من نور غير مخلوق يبقيك على المخلوقية ولكنه ينقلك الى جبل التجلي ويرسم عليك ملامح الله . وكل ما في الكنيسة من مجاهدة وصلاة تؤدى وأسرار تقام يجعلك تتعجل الملكوت وتتذوقه . فهيكلية الكنيسة ، من هذا المنظار ، ليست سلطة بالمعنى الحقوقي وليس فيها أعلى أو أدنى وليست هي رتبية كما قد يظن . ما هذه الا وظائف متكاملة في جسد واحد وأنت في الكنيسة تطيع من تحب لأن الأسقف أبوك ولأنه اختير بعد أن اختبرت أبوته ومحّص بنار الحب فارتقى الرئاسة التي كان عليها في تواضعه قبل أن يمارس أية رئاسة . انه ادراك رئاسة الحب فأعلن كذلك وسمي اسقفاً أي رقيباً على وحدة هذا الجسد وجريان المحبة فيه .

الكنيسة ، جسداً للمسيح ، ليست أصلاً هذا المنتشر من أقصى الأرض الى أقصاها . انها ليست وجوداً ذهنياً أو وجود تنظيم لنراها هكذا . نحن لا يمكننا أن نراها الا كما يراها سيدها أي جسده . الآية الذهبية هنا : « اننا نحن الكثيرين خبز واحد وجسد واحد لأننا جميعاً نشترك في الخبز الواحد » (كورنثوس ١٠ : ١٧) . فالكنيسة اذا تتكون في مكان واحد اذا اجتمع المعمّدون فيه ولاقوا في العشاء السري ربهم يصبحون واحداً بعد أن كانوا مبعثرين بالخطيئة . يوحّدهم الواحد اذ يجري في عروقهم دم واحد ويعطيهم هويته . الكنيسة المكانية هي كل وجود للمسيح وحضوره لأنها صارت عروسه بتلقيها دمه . هنا الرب كاملاً والكون كاملاً .

هذه الكنيسة المحلية ليست بعضاً من كل ممدود في العالم ولكنّ الكلية هنا هي مطابقة الجماعة المكانية للجماعة الأخرى باستقامة الرأي الواحد ووحدة الجسد والدم . انه الخبز النازل من السماء والمتناول بمعية الكنائس الذي يرسخها في ذاته وينقلها سرياً إلى جسده الحي الظافر .

المسيحيون الذين لهم هذا الفكر يحيون منه ولا ينتظرون ادارة لهم من أحد يعيش خارج أرضهم الرسولية . أصلاً لا ادارة لهم الا رعاية هذا الفكر برعاية الحياة الروحية والقلوب التي تسنده .

هذا اللاهوت المرتبط بالأرض التي تقام عليها الذبيحة يجعلهم منتبهين الى مصير الأرض التي هم عليها بحيث يكون همهم الأول تلك المنعة الروحية التي تجعلهم طالبين ملكوت الله أولاً وعارفين ان كل ما عداه يـزاد لهم . رؤ يتهم الأساسية لمعنى وجودهم رؤ ية الشهادة . تجربوا في هزء وجلد ثم في قيود أيضاً وحبس . رجموا نشروا ماتوا قتلاً بالسيف . . . ولم يكن العالم مستحقاً لهم . (عبرانيين ١١ : ٣٤ ـ ٣٨) .

هذه دنيا الشهادة التي لا بديل عنها ويعرفها المؤمن مقره الطبيعي ويهرب منها الى كنيسة عالمية حامية وحمايتها ترجى ، متراصة أو مظنون تراصها ليشعر بسند ، والموضع الوحيد الذي اسند اليه ابن الانسان رأسه هو الصليب .

وتتقبل الأرض التي نقيم عليها الذبيحة ليس لأن الأرض محاطة بأسطورة قومية أو بهالة من البطولات ولكننا نرتضيها بسبب الكلمة التي نفوه بها عليها صبيحة كل أحد ، ولكوننا نصبح جدداً في قيامات تتوالى وفي تجديد المحبة لكل من عاش على هذه الأرض وهو ليس لاجئاً الينا ولا نحن اليه لاجئون لكوننا جميعاً ضيوفاً على الله . انا لا يأمرني أحد ولا يلقنني ايماني أحد لأن « لي في بلدي مسحة من القدوس وهي تعلمني كل شيء » ، وما أوتيت من هذا العلم اكشفه لاخوة لي لا يرون رأيي في المسيح ولكنهم مني وأنا اليهم لأننا من هذا التراب الواحد ومآلنا وجه ربنا ، ولكني من هنا أصعد الى ربي ومحبتي لهم هم تصعدني اليه وهم يضعوني كما أنا أضعهم في سر لقاء أذوقه ويذوقونه .

واذا ذهبت الى الشهادة ذهابي الى عرس كما يقول القديس بروكوبيوس فقاتلي حبيبي وحلول الدنيا ليست بديلة ولا داعمة . الشيء الذي لا بديل عنه أني أنا مقيم في كنيسة المسيح وبها ينتظم كل وجود فالكون كله فيها وبها يجمل . الراهن هو هذا القطيع الصغير الذي يعطي الأرض التي يرعى فيها تحديدها ويعطي الزمان كنهه وقد يكون كامناً في التاريخ ولكن الخميرة أيضاً كامنة في العجنة وأنت لا ترى الخميرة ولا ترى الملح الذي يملح الطعام . القطيع الصغير ليس مديداً ليكون كل المرعى ولكنه ليس جزءاً من شيء . يحدده راعيه اذا دعاه وسمع صوته . اذ ذاك يعرف . وهذا وحده حسابه .

ما قيل هنا بهذه الصيغة يعني أن مشكلتي هي أنا لا الآخر . الخطأ الروحي الكبير عندما تلفظ كلمة أقلية انها دوماً تطرح السؤال على الأكثرية حتى تتساءل هذه ماذا تعمل بالطابة التي رميت اليها أو عليها . أنا لا أقدر أن أرى نفسي من منظارين : من منظار انتسابي إلى المسيح ومن منظار منطق السياسة المسيسة la politique politicienne بحيث لا أكون شخصاً بل أكون صفتين فأخرج من جعبتي الصفة التي تلائمني واشخصنها وآتي بالمنطق الذي يوافقني في الحال . الكنيسة لا يمكن الا أن تكون كنيسة زيتونة شروشها في السماء وتتخذ منها وحدها نسغها .

تالياً ليست الكنيسة لصيقة بحضارة . ونحن ، الحضارات نعرف أنها صائرات الى الموت ، كما يقول فاليري كل هذا الحديث عن الحضارات اذا ذكر المسيحيون العرب يعني أنها قد تكون محيطة بالكنيسة أو متأثرة بها من قريب أو بعيد ولكنها ليست الكنيسة . أنا بحث كهذا

أعتبره خارجاً عن ولائي للمسيح الذي حررني من كل المدنيات وأقامني في لحمه الممزق . واذا أردت للترف أن أناقش في الأمر فليس ما يدل على أن الحضارة الغربية بصورتها الحاضرة هي ، بمقدار عظيم ، حضارة مسيحية . الفلسفات المختلفة التي سادتها من أرسطو الى هايدغر ، العقلانية ، الأنظمة السياسية ، أنماط الحياة ، المسلكيات ، اللاهوت هذه كلها لو سبرنا غورها وحاولنا رؤ ية الوحدة العضوية الرابطة بينها لشككنا شكاً كبيراً في أن تكون روح المسيح مرتاحة اليها .

وحضارة أوروبا هي حضارة الأوروبيين وأنا لم أساهم فيها . أنا في أفضل حال صديق العروس ولكني لست اياه . قد اتذوق أوروبا ولكني لا أكونها واذا استهلكت ما تنتج فهي لا تفتخر بذلك وقد افتخر انما هي تفخر بما تنتج ، وهذا ثمر اجتهادها هي . غير أني على هذه الأرض ابن الحضارات التي توالت علينا منذ فجر التاريخ إلى اليوم وورثتها جميعاً الحضارة الاسلامية . وأنا في قلب هذه الحضارة منذ بزوغها ورافقتها وفي القرون الأخيرة علمتها انطلاقاً من ديورة لبنان منزلة اللغة العربية فيها وكيف تعود إلى العربية لتستعيد نضارتها . فلاحظت ، بقبول أو تردد لست أدري ، ان النصارى كثيراً ما كانوا افصح العرب وان العجمة لا تأتي منهم وحدهم بالضرورة ، وان عيسويتهم بالذات تحمل ذلك اللطف والجرح والتوثب التي هي حوافزهم الى الجمال كله والى الفكر كله والى الدين كله بحيث يستطيعون أن يدخلوا الى صميم الحضارة التي احتضنتها دار الاسلام فيتفهمونها بحب ويخلقون فيها . أمن الغرابة أن يكون خير كاتب في التمدن الاسلامي في عصره وبالنسبة للعالم كله مسيحي من لبنان يدعى جرجي زيدان . لم يسلم جرجي زيدان ولو رأى نفسه عائشاً في اطار التمدن الاسلامي ولم يسبقه أحد في معرفة أوروبا وساد معرفته ولم تسده .

هنا مجموعة مركبة تدعى الحضارة الاسلامية لكونها ازدهرت بانطلاقة الاسلام وترعرعت في دياره وشحنت بشعر عربي لا أرى له علاقة بالعقيدة الاسلامية وحملت من الروح العربية القديمة الشيء الكثير وبقي الأدب في جملته موازياً للاسلام أو متقاطعاً وإيّاه ، وهناك دفعة نصرانية في الطب والعلوم والشعر واكثف حضور منذ قرن ونيف حتى باتت العربية الحديثة ذات الوجه الخلّاق غير معقولة لولا هذا الحضور ، ثم لك نكهة المسيح هنا وهناك بدءاً من القرآن نفسه ومروراً بنهج البلاغة والكثير من التصوف وانطلاقة الخط العربي مسيحية وكذلك الرسم والعمارة والزخرف .

فأنت حاضر أكثر مما تظن . والمسألة المطروحة ليست مسألة الانتقاء بين حضارة الغرب

وحضارة بلادنا، تبختر حيث شئت ان كنت خلّاقاً ·ولكن المسألة أن تحس أنك متربع في دارك في حضارة العرب وان شهادتك ، في كل حال ، تفرض عليك الحضور وانك بأدواتها تقول شيئاً عن الذي تحب وان حضورك ليس ازاء المسلمين بل مع المسلمين وانك ، على قدر وعيك وابداعك ، قادر أن تسمي هذه المعية الحضارة العربية الفاعلة اليوم والملونة بالتالي بالحداثة التي يريدها عقلاء المسلمين مكان تلق ومكان فعل اذا سعوا لا الى التباهي بل الى خيرهم وصدقهم .

واذا أنت أقبلت الى ذلك كله مرتاحاً حاضر الذهن واعياً حركة التاريخ ومتطلبات الأبد بآن ، فانك لقادر أن تجعل من هذه المسيحية العربية اللسان مجتمعاً يتوحد بالانجيل الصافي وبالحب المعطاء ويسكب نفسه بالتواضع والمعرفة الكبيرة للعالم العربي الذي يؤلمه الغرب فيجعلنا عن هذا الغرب مسؤولين .

نحن مسؤ ولين عن مسيحيي الشرق حتى يتقاربوا بالصدق غير وجلين اذا تجذروا بتراث المسيحية كما ظهرت في بلادهم واحسوا مسؤ ولياتهم في نهضة العالم العربي .

إن تأصلنا في تراب بلادنا واطلالتنا على مستقبلها لخير خدمة نؤ ديها للمسلمين في نهضة لهم نرجوها صحيحة طيبة صاحية مضاءة بالايمان الكبير والعمل الكبير . فاذا كان الله محجتنا لا بد أن نلتقي في العمق وأن نقول للمعذبين في الأرض كلمة واحدة .

مُنَاقشَــة

محمد ظافر القاسمي : صدمني من أخي المطران جورج خضر قوله « القصص القرآني عن المسيح » . فالقرآن كل لا يتجزأ . طبعاً المطران ملتزم بعقيدته ، وهو حر في أن يقول ما يشاء ، ولكن ليسمح لي أنا أيضاً أن أقول ما أعتقد . ليس في القرآن قصص عن المسيح ، في القرآن كلمة الحق .

وهنا لا بد لي من الاشارة إلى قصة تعود إلى حوالي عشرين سنة خلت ، يوم استكتبني الأب عبدو خليفة ، الذي أصبح مطراناً فيما بعد ، في مجلة « المشرق » ، وكان يومذاك رئيساً لتحريرها . وذات يوم سألته ، أليس عجيباً أن وصف سيدنا عيسى كما ورد في القرآن الكريم ، لم يرد في الأناجيل الأربعة الصحيحة عندكم . فابتسم وقال لي بأنها وردت في « الأبوكرين » أي الأناجيل المعروفةالتي ظهرت في القرن الثالث . ولكن للأسف ، لم أستطع حتى الآن الحصول على هذه الأناجيلالمعروفةوقراءتها . طبعاً أنا أعرف أن هناك وجهة نظر تقول بأن محمداً اطلع على هذه الأناجيل المحرفة وطورها بأسلوبه .

لكني أنا المسلم ، أعتقد بأن هذا وحي من الله ، وأن الله هو الذي وصف عيسى بهذا .

ثم هناك مسألة أخرى ، فقد أشار أخي المطران خضر بأن القصص حول عيسى كانت معروفة في الجزيرة العربية . أين دليلك يا سيدي ؟ هل يمكن أن تدلني على أحد المصادر الذي يشير الى هذا ؟

المطران جورج خضر : أظن أن ما قيل عن القصص القرآني هو عَرَضي تماماً . وهي مسألة يمكن اسنادها على طريقة الفكر المسيحي ، فعندما أقول أنا ، أن انجيل متى متأثر بالفكر العبري اللاحق للتوراة ، لا أكون متعدياً ، ولا أنكر بقولي هذا الوحي الانجيلي . واذا سُمع متحدث مسيحي يتكلم عن القرآن بهذه الصورة ، يكون مطبقاً لمنهجه العلمي في البحث في أي كتاب وفي أي انجيل . وعندما يتكلم المسيحى عن

الانجيل بصورة نقدية ، علمية ، تاريخية ، فأنت لا تستطيع أن تطلب اليه أن لا يستخدم المنهج نفسه في كلامه عن القرآن .

أما أود قوله هنا ، هو أنني حين استخدم المنهج النقدي نفسه في الانجيل والقرآن ، فأنا بذلك لا أكون متعدياً على القرآن . ولا يمكن بهذه الحالة ، أن ينسب اليَّ خفة ، بأني جئت لأذم الوحي القرآني. وعندما استخدم عبارةالقصص القرآني، فاني بذلك لا أشير لا من قريب ولا من بعيد إلى أن القرآن ليس وحياً . وكلمة قصص ، استخدمت في الاوساط التفسيرية في المدينة عند المسلمين ، كما أنها استخدمت في مصر من قبل السيد قطب ، وباحترام كامل .

وقد أشرت إلى أن هذه القصص كانت معروفة في الجزيرة العربية ، مستخدماً تعريف ياقوت الحموي للجزيرة بمعناها الواسع والتي كانت تصل إلى حدود بيروت وحمص ، أي الى المحيط العربي بأسره . طبعاً ، نحن لا نملك أي دليل على وجود جماعة مسيحية في مكة . المسيحيون كانوا متجولين في الحجاز ، كما كانوا يقيمون في اليمن .

مفيد أبو مراد : أود أن أتكلم حول مسألتين :

المسألة الأولى، هي حول ما يتسارع الى الذهن من تعارض بين الاسلام والمسيحية . أود أن ألفت النظر إلى أمر جوهري ، وهو أن مفهوم الاسلام لله والعقيدة الخلاصية ، يختلف تماماً عن المفهوم المسيحي . هناك منطلقان . الاله المسيحي والخلاص المسيحي يختلفان في منطلقاتهما عن المفهوم الاسلامي . من هنا موقف الاسلام من المسيح ، فالاسلام يرفع المسيح فوق العذاب وينكر عليه الصلب . أما المسيحية فانها تنطلق من مكان آخر هو الخطيئة الأصلية .

المسألة الثانية ، التي أود الاشارة اليها ، هي أن المسيحية ، لم تكن واحدة . بدأت في هذا الشرق بمفهوم معين ، ثم تلقفها الغرب و« يوَنَنَها » ثم « لَيْتَنَهَا » . فالخط الأرثوذكسي كما رسمه سيادة المطران خضر ، ليس الخط المسيحي الأول ، بل هو الخط الناضج الذي نشأ عن تفاعل الخط الأول [الشرقي] مع البيئة الحضارية البيزنطية ، قبل أن يتلقفه الكاثوليك ويعطوه الطابع الرئاسي والاخضاعي .

هكذا ، تلونت المسيحية بألوان مختلفة ، وهذه الألوان تظهر في البدع

والهرطقات . والهرطقات ، كانت تخفي إلى حد ما حركات سياسية تعبر اما عن طموح الى استقلال وتحرر من مسيطر غريب ، أو عن حضارات وقع عليها افتئات من تراثات أخرى مسيطرة .

في المسيحية هناك مفهوم رسمي ، وفي البدء كان هذا المفهوم ارثوذكسياً كاثوليكياً . فكلمة كاثوليكي تنطبق على كل مسيحي ، لأن الكثلكة هي الشمول . وانما اطلقت هذه الكلمة على هذه الجماعة وتلك لأسباب سياسية وتنظيمية تاريخية ، وليس هذا من صميم العقيدة .

منى تقي الدين أميوني : الفكرة الوجودية للمطران خضر ، التي جذبتني ، هي قضية الهوية . فالهوية ، هي مشكلتنا الرئيسية خلال سنوات الحرب الخمس . ولقد ناقش خضر المشكلة بشكل هزني في العمق . فنحن ننتمي إلى هذه الأرض ، بصرف النظر عن أي انتماء مذهبي أو ديني .

جوزيف مغيزل : اعتقد أن أهمية هذه المحاضرة ، هي في معالجتها لقضية المسيحيين العرب بوصفهم جزءاً من أبناء هذه الأرض أولاً . وأن ما جرى في بعض مراحل التاريخ من محاولات سلخهم عن هذه الأرض ، عن طريق الدين ، والحاقهم بالغرب ، هو أحد المشكلات الرئيسية التي نعانيها . ان التصاقنا بهذه الأرض هو اللقاء بالمسلمين فيها ، هو الذي يجمعنا ، وهو جوهر هذه المحاضرة ، كما فهمتها .

والمطلوب ، اليوم ، هو أن نعود من خلال لقائنا المشترك على هذه الأرض إلى النضال الحضاري المشترك ، حيث ننقذ لبنان ، ونلتقي مع المسعى الكبير الذي يقوم به الاسلام المعاصر ، والاكتشاف الجديد الذي يسعى اليه الغرب المعاصر للاسلام والعرب . فنكون بذلك قد قمنا بما يفرضه علينا وجودنا المشترك على هذه الأرض المشتركة .

الياس خوري : أود أن أشير ، في البداية ، الى أن هذه المحاضرة ، هي واحدة من الكتابات العربية النادرة ، التي تكشف الحقيقة التاريخية لعلاقة المسيحيين العرب بالغرب . هذه العلاقة التي كانت صراعية منذ المحاولات

الصليبية لتوحيد العالم واخضاعه لمركز واحد . وقد قادت هذه المحاولة ، الى محاولات لا متناهية لتصفية كل وجود مسيحي مختلف ويحمل ملامح حضارية وثقافية متميزة . واذا كانت المحاولة لتصفية المسيحية الشرقية العربية ، خلال الحروب الصليبية ، لم تنجح ، غير أنها سمحت ، باقامة أولى علاقات التبعية اللاهوتية والفكرية بين بعض مسيحيي المنطقة وبين الغرب المسيحي .

وفي العصر الحديث ، مع الارساليات والمبشرين والعسكر والمدارس ، استطاع الغرب أن يفتت المسيحية الشرقية ـ العربية ، ويضربها من الداخل ، وقد نتج عن هذا النجاح مجموعة من الطوائف الشرقية التابعة للغرب ، والتي استخدمت ، أو جرت محاولات استخدامها ، في تأكيد السيطرة الغربية على بلادنا . وقد نتج على هذا المستوى محاولة لأخذ المسيحية الشرقية من الداخل ، عبر محاولة تصفية طابعها الشرقي ، وعبر ضربها لاهوتياً .

السؤال الأساسي الذي يطرح اليوم ، أمام هذا الواقع ، هل هناك من امكانية فعلية للهوية المسيحية العربية الشرقية أن تعبر عن نفسها ، في بلادنا ، أي في لبنان وسوريا وفلسطين ، أم أن الحرب الأهلية في لبنان ، كانت الحلقة الأخيرة من محاولات الغرب للاجهاز النهائي على المسيحية الشرقية ، وبالتالي يتم ادراج المسيحيين العرب في مصير غير مصيرهم !

أم تكون هذه الحرب ، هي الحافز على تأكيد الصوت المسيحي الشرقي ، وعلى تأكيد الهوية بعد مرارات هذه الحرب ؟

هذا السؤال بالغ التعقيد ، خاصة اذا عرفنا ، أن معاناة الكنيسة الشرقية لم تكن فقط معاناة من الهجوم الخارجي ، بل كانت تعاني من ترافق هذا الهجوم مع أشكال متخشبة . فعلى سبيل المثال ، فان الكنيسة الفلسطينية ، أي كنيسة القدس ، ما تزال حتى الآن ، غير عربية ، وأغلبية أساقفتها من اليونانيين ، كما أن كنيسة سوريا ولبنان ، الكنيسة الانطاكية ، بقيت الى فترة قريبة ، يونانية ، في مراقبتها الاسقفية ، وما تزال إلى الآن تبحث عن هويتها المحلية .

لذلك لعب التخشب الهيكلي والفكري في الكنيسة الشرقية دوراً مساعداً للهجوم الغربي ، اللاتيني والبروتستانتي ، وكأن هذين العاملين يشكلان وحدة ما ، من اجل تصفية ما تبقى من هذا التراث الثقافي الذي هو جزء رئيسي من

الثقافة العربية ـ الاسلامية ، وبالتالي ، لتحويل المسيحيين في هذه البلاد إلى مجرد أقلية ، تتصرف بذعر الأقلية وبعقلية الخوف من الآخرين .

تبقى نقطة أخيرة ، لا بد منها ، وهي حول علاقة هذه المسيحية الشرقية بالاسلام . الهام الذي أشار اليه المطران خضر في كلامه ، هو اعتبار هذه المسيحية كجزء من الاسلام الحضاري . ولكن هذا يفترض ، في المقابل ، أن على الاسلام الفكري والفقهي ، الاعتراف بالآخرين كما هم ، أي كما يقدمون أنفسهم ، والاعتراف بحق هؤلاء الآخرين في المساهمة في النقاش . واليوم ، شهدنا نموذجاً على عدم الاعتراف هذا ، فحين تستخدم كلمة القصص كما وردت في نص خضر ، فانها تفسر بوصفها مساساً بالوحي وتخلف مشكلة فكرية . كأنه من غير المسموح مناقشة بعض المسائل ، ومن المسموح به مناقشة مسائل أخرى تمس عقائد الآخرين . نخلص إلى أن الحرية هي شرط التعدد في الوحدة ، ولا وحدة حقيقية لا تقوم بغير هذا الشعور بالحق والحرية معاً .

المطران جورج خضر : أريد أن أعلق على ما قاله الياس خوري . أنا أتصور أن هناك خطراً على المسيحية الشرقية الأرثوذكسية في أن تذوب عندما يتسلط عليها أساقفة اجانب . ومثالي ، هو في الخدمة التي تقدمها الحركة اليونانية في كنيسة القدس للغرب . فعندما يرى الأرثوذكس العرب أن أساقفتهم هم من الأجانب ، فإن الأمر السهل الذي قد يقدمون عليه هو الذهاب إلى طائفة الروم الكاثوليك ، التي هي عربية الرئاسة أو إلى الطائفة الاسقفية البروتستانتية ، التي هي أيضاً عربية الرئاسة .

هناك ، مسألة أخرى ، أثارتها مداخلة خوري ، وهي في نظري دعوة إلى مواجهة فكرية أخرى ، فالاسلام لا يستطيع فقط أن يبجل المسيح ويعتبره كلمة الله وروحه . هناك تحديات فكرية كثيرة . بكلمة أخرى ، فاذا كان نظام أهل الذمة قد أُلغي في الاسلام العثماني ولم يعد موجوداً ، لكن هناك ذمية فكرية باقية . كأن هناك من يطلب إلى المسيحيين البقاء في كنائسهم ومدارسهم ، أما نحن المسلمون ، فلسنا على استعداد لتطبيق أي منهج تاريخي ـ نقدي على المصادر الأولى .

منذ بضعة أشهر ، كنا في اجتماع للحوار المسيحي ـ الاسلامي ، هنا في بيروت ، وأشرت في مداخلتي انني وجدت كتاباً يدعى « محاضرات في النصرانية » لاستاذ مصري كبير ، يقول في مقدمته ، كيف أعلمكم النصرانية ، لا بد من العودة إلى مصادرها ،

ومصدرها الوحيد الموتـوف هو القرآن . فاعتبرت أن هذا الكلام ليس علمياً ، القرآن هو أحد المصادر ، بالنسبة للمؤرخ ، لكن ليس المصدر الوحيد ، على المستوى العلمي ـ التاريخي .

إن علاقاتنا ، يجب أن تتجاوز التسامح ، وتصل إلى الأعماق ، وفي الأعماق نكتشف أن هناك تحديات كبرى مطروحة على اللاهوت المسيحي وعلى الاسلام .

الأب جان موريس فيي : الحقيقة أني اعجبت كثيراً بالقسم الثاني من محاضرة المطران خضر ، وهو عن لاهوت الكنيسة ، وكان شيئاً رائعاً ، وأنا موافق عليه تماماً . والقسم الثالث الذي دار حول العلاقة بين الحضارات العربية المسيحية والحضارة الاسلامية ، فقد كان جيداً جداً .

أما بالنسبة للقسم الأول من المحاضرة ، وهو المتعلق بالقسم التاريخي ، فأنا أود أن أسأل ، ومع الاعتذار من صاحب السيادة ، عما اذا لم يكن السؤال مطروحاً بشكل خاطىء .

ما هو الشرق وما هو الغرب ؟

أنا أظن أن موقف الغربيين تجاه الشرقيين ، كان هو الموقف العام للكنيسة بأجمعها هذا واذا اعتبرت الكنيسة نفسها حاملة رسالة الحضارة والإنجيل . وبما أننا نتكلم عن الشرقيين ، فأنا أظن أن الكنيسة الأكثر شرقية هي الكنيسة النسطورية . وعندما وصلت الكنيسة النسطورية ـ السريانية الى الهند ، جلبت معها لغتها وصلواتها وأساقفتها وتقويمها (روزنامتها) ، وهذه الروزنامة ما تزال الى اليوم مستخدمة في الهند ، الى درجة أنني وجدت عام ١٩٥٦ في روزنامة هندية ـ سريانية غير كاثوليكية ، أي نسطورية ، ذكر قديس لا بد وأنه مجهول تماماً ، اذ سقط في سنوات عديدة جزء من اسم ذلك القديس في المطبعة .

هذا يبرهن ، اذا ، أنه كانت هناك محاولة نقل طبيعية لما كانوا يظنونه حضارة . ومن غير العدل أن نتهم الغرب وحده بذلك .

بالنسبة للشرق ، هل الشرق هو الكنيسة البيزنطية وحدها ، أي كنيسة الروم الأرثوذكس ؟ اشار سيادة المطران ، إلى أن الصليبيين ارادوا ازالة بطريركية انطاكية . ولكن في انطاكية ، كان هناك عدة بطركيات ، ولا أظن انهم حاولوا

ازالة البطريركية السورية ، التي نسميها اليوم بطريركية السريان الأثوذكس . وقد قرأت في مكان ما ، أن ميشال الكبير ، ميشال السوري ، استقبله أحد الأمراء الصليبيين ودعاه إلى الجلوس على العرش البطريركي في القدس .

هناك فرق كبير بين موقف اليونانيين ، نطلق هذه التسمية لتبسيط الأمر ، وبين السريان اذا يجب علينا أن لا نفهم هنا ، ونقول بأن الصليبيين حاولوا ازالة السلطات الأرثوذكسية ، ستقول لي انهم استعمروا ، ربما وهذا ممكن ، لكن لا أظن أنهم ازالوها .

تبقى هناك ملاحظتان ، الأولى حول تمركز سلطة البابا ، الأكيد هو أن روما كانت مسيطرة ، ليس البابا وحده ، بل أي كاردينال أو أي أسقف في تعاطيه مع الكنائس الشرقية ، وهذا معيب ، ونحن متفقون على ذلك تماماً . والثاني حول بولونيا ، فقد تكلم سيادة المطران عن تعذيب الأرثوذكس في مختلف البلدان . وقد سنحت لي الفرصة أن أعاشر بولنيين ، وبحسب ما قالوا لي ، فان ردة الفعل في بولونيا ضد الكنيسة الأرثوذكسية كانت ردة فعل ضد الكنيسة الروسية ، أي ردة فعل وطنية .

المطران خضر : أفهم أن النساطرة صدّروا عاداتهم وتقاليدهم إلى الهند والى الصين ، وهم أوشكوا على تنصير الصين . ومرد ذلك ، في رأيي ، الى هذا الامتزاج الحضاري في الشرق الأوسط ، الذي لعله يحمل تماساً أو تقارباً مع حضارات الشرق الأقصى .

أما في ما يتعلق ببولونيا ، فإن الشعور القومي البولوني المناهض لروسيا ، لم يبدأ إلا حين دخلت روسيا القيصرية بولونيا في فترة تجزئة البلاد بين النمسا وروسيا والمانيا . ولكني أتكلم عن الاضطهادات التي جرت في القرن السادس عشر في بولونيا المستقلة ، لأن الشيء المطلوب بعد فشل مؤتمر فلورنسا عام ١٤٩٧ ، كان تصفية الأرثوذكسية في بولونيا بالذات ، وتم ضرب الجماعات الأرثوذكسية في بولونيا بشكل دموي .

ليس هدفي في هذه المحاضرة أن أوازن ، فهذه محاضرة وجودية تاريخية تتكلم عن قضية بالاستناد إلى المصادر الكاثوليكية بالدرجة الأولى . وأحيلكم هنا إلى الـ Nouvelle Histoire de L'eglise ، المجلد الخامس ، حيث استخدمت الطوائف الشرقية الكاثوليكية لتتصل بمصالح الغرب ولتتغربن فكرياً وحضارياً .

قد يأتي أحد ويقول ان الغرب جميل وهو المثال الأعلى للانسان المثقف ، وأنا أقول انه له الحرية في أن يصبح غربياً ، ويترك بالتالي المسيحية الوطنية . لكنني أقول انني أمارس خياري ، وأتصور أن خياري هو أكثر انجيلية وأقرب إلى روح المسيح . أنا على هذا التراب ، هنا في الشرق ، ولا أريد أن أصبح غربياً ، وأنا أستطيع أن أكون مثقفاً ومتمدناً وأبقى شرقياً .

عباس بيضون : أود أن أتناول المفهوم الأول الذي يطل علينا في عنوان المحاضرة ، « المسيحيون العرب والغرب » . يتراءى لي ، أننا نتناول الغرب ، منذ فترة ، كمفهوم واحد موحد . هناك غرب واحد يختزل في محاضرة المطران خضر إلى الغرب الصليبي . أريد أن أشكك في امكان هذا المفهوم الواحد الموحد للغرب ، وأريد أن أشكك في تاريخيته ، ما دمنا في معرض التأريخ والتاريخ .

ترتفع الآن صيحات في الغرب تتحدث عن حضارة غربية ، وكما يتراءى لي ، فان هذه الحضارة لا تعود إلى ما قبل الانقلاب البرجوازي الأوروبي . فالبرجوازية طبعت التاريخ الغربي بعقلانية واحدة . الخطورة ، هي أننا في مواجهة غرب واحد نلجأ في احيان كثيرة إلى هوية واحدة موحدة ، الى اسلام واحد أو الى مسيحية شرقية واحدة . هنا ، نقع خارج التحليل التاريخي . واذا كانت كل ثقافة تنزع إلى تملك هذه الوحدة ، ففي ظني أنها لا تملك هذه الوحدة إلا في توهمها ، لأن كل ثقافة في تصورها لذاتها تنافي تاريخيتها وتناقض تاريخها الفعلي .

لكن هناك نقطة بالغة الأهمية ، في هذه المحاضرة ، فالمحاضرة فيما أرى هي مثال الخطاب المحاور . الخطاب المحاور الذي يرفض قتل الهراطقة ، والذي يرفض نفي الآخر ، هذا الآخر الذي هو على مقربة منا ، لكننا حين لا نحتويه في خطابنا ، فاننا نقطع الحوار . عندما استمع إلى محاضرة تقول بكلمات واضحة ان المسيحية لا تملك نزعة إلى السيادة والهيمنة والى المركزة والوحدة ، عندما استمع الى من يقول بأن المسيحية ترضى بايمان متعدد ومتنوع ، أي ترضى بتنوع ثقافي ، عندما استمع إلى من يميز بين الحضارة والكنيسة فانني أعرف فوراً أن ثمة خطاباً يفتح أرض الحوار .

شكراً ، للمطران خضر ، لأنه بمثل هذه المحاضرة يفتح أشواقاً هي بالتالي أشواق وطنية لبنانية .

المطران خضر : لقد بينت في كلامي أن المسيحية ليست واحدة ، ولو كنا في محفل لاهوتي تقني ، لظهر هذا بشكل أوضح ، ولبينت كما قال أيف كونغار ، أننا لسنا واحداً أمام الله . فنحن كمسيحيين شرقيين ومسيحيين غربيين ، نختلف في الأصول ، علماً بأن الغرب اللاهوتي ينحو الآن إلى أن يتشرقن .

أفهم طبعاً ، تماس الحضارة والدين . وأود أن أشير هنا ، الى أنني بوصفي مؤمناً فأنا أميز بين الكنيسة في أخرويتها ، في رحلتها إلى وجه الله الكريم ، بين المرافقات الحضارية والتعابير اللاهوتية ، قلت أميز ولم أقل أفرّق .

أما في ما يتعلق بالوحدة ، فان استاذي في السريانية الأب مينيه ، يمكن أن يقبل أن الشرقيين هم في العمق واحد ، سواء أكانوا سرياناً أم نساطرة أم أرثوذكساً .

الاسلام أيضاً ، ليس واحداً ، ولكن عندما نتكلم في اطار واسع ، كهذا الاطار ، فان نقول تجاوز بالاسلام الواحد . واعتقد أن النهضة الاسلامية الحديثة تنزع إلى وحدة الاسلام في العالم بأسره .

وأود في النهاية ، أن نخرج من هذه المحاضرة ، بروحية ايجابية . فهناك مسعى أساسي عند جميع المسيحيين ، سواء بقوا شرقيين في انتمائهم العقيدي ، أو انتسبوا ، لأسباب تاريخية ، إلى الغرب ، فهؤلاء بتحسسهم لهذه الأرض ، قادرون على أن يتخطوا هذا الواقع .

وقد يأتي يوم ، حيث نصل إلى نوع من الوحدة اللاهوتية بين الارثوذكسية والكثلكة ، مما قد يساعد على تخطي القومية الغربية واقتبال الشرقيين والافارقة والآسيويين باعتبارهم ينتمون إلى حضارات أصيلة . فالمطلوب ، هو أن تعترف أوروبا بأنها ليست مركز العالم ، وأن الله وحده هو مركز الوجود ، واليه المآل . واعتقد ، أن وجود ٨٠٠ مليون مسلم ، ليس صدفة ، بل لأن الله راض عنهم ، فالله عنده قبول لاستمرار المسلمين والبوذية والهندوسية وما إلى ذلك .

ما معنى وحدة العالم ؟

لا أعرف ، لكني أتحسسها بالحب المسيحي . وأعتقد أن من واجبي أن أؤكد ، اننا نحترم تراث هذه البلاد ، الذي نشكل جزءاً منه ، وهذا هو الروح الأساسي الذي كان لطيفاً وايجابياً في هذه المحاضرة .

الدّكتور قسطنطين زريق

المسيحيون العرب والمستقبل .

١

ما دام موضوعنا يدور على المسيحيين العرب والمستقبل ، لا بد بادىء بدء من محاولة لاستقراء ذلك المستقبل الذي يتجه اليه عالم اليوم والذي يبدو انه سيلف شعوب الأرض جمعاء ، ومنها شعوب هذه المنطقة ، على اختلاف أوضاعهم وانتماءاتهم . وهذه المحاولة ـ استقرائيةً دعوناها أو استطلاعية أو تشوفية ـ ليست عملية بسيطة أو مأمونة الجانب . وذلك لأسباب ثلاثة : أولها أن المستقبل عالم مجهول ، ولئن دلت عليه بعض دلائل الماضي والحاضر فانها تظل عاجزة عن ازاحة حجبه أو كشف مضموناته بصورة تامة أو وافية . من هنا كان تباين الصور المستقبلية التي كونتها الشعوب أو التي صاغها الأنبياء والمفكرون والأدباء على مدى العصور ، والتي جاءت صادرة عن رؤ اهم الخاصة المتأثرة بأوضاعهم الحضارية المختلفة . أما السبب الثاني فهو أن مستقبل هذا العصر بالذات مرهون بالتغيرات المتسارعة التي تطغى على حياة الحاضر والتي تتفاعل في أحداثها وتطورها قوى عديدة متشابكة يصعب تحديدها أو ضبطها أو تبيّن نتائجها . فالتاريخ الانساني لم يعرف حقبة اتصفت بمثل الدينامية والفاعلية والتحولية التي نشهدها اليوم ، والتي تبدو سائرة الى المزيد من التعقد والتعقيد ، وبالتالي الى المزيد من اضطراب صورة المستقبل وضبابيتها . على أن هذه الضبابية لم تمنع فريقاً متسعاً من مفكري هذه الأونة ـ منذ أواسط هذا القرن بخاصة ـ من الاقبال على استطلاع المستقبل ، اقبالاً نرى مظاهره في الكتب والمقالات المتتابعة ، وفي المشروعات المتكاثرة التي تنظمها الهيئات العلمية أو القومية أو الدولية لهذا الغرض ، سواء كان الاستطلاع موجهاً إلى الثمانينات أو الى العام ٢٠٠٠ أو الى أبعد من ذلك ، وسواء تناول مجتمعاً معيناً أو اقليمياً أو العالم بأسره ، وسواء انصرف الى الحياة البشرية بأسرها أو الى جانب من جوانبها فحسب . ولهذه النزعة الاستطلاعية المحتدة أسباب في الوضع الحضاري الانساني القائم لا مجال لعرضها في هذا الحديث . وانما ما نود الاشارة اليه ـ وهنا السبب الثالث لصعوبة

محاولتنا ـ هو أن هذه النزعة ، بل لنقل الحمّى ، الاستطلاعية قد جاءت بنتائج مترجرجة ومتضاربة لا تسمح بعد باستخراج صورة واضحة أو مستقرة للمستقبل الآتي . ولسنا نعني الوضوح والاستقرار التامين ، على رغم طموحات بعض المشتغلين بهذا الموضوع أو ادعاءاتهم ، وانما ذلك القدر الكافي منها الباعث على الثقة والاطمئنان .

ومهما يكن من أمر ، فان ثمة ملامح بارزة للعقود القادمة يمكن استخلاصها من واقع الحاضر ، وان لم نستطع تبيّن مداها وخفاياها تبيّناً كاملاً . منها التقدم المتسارع في العلم والتكنولوجيا الذي يفتّح كل يوم تقريباً آفاقاً جديدة ويأتي بالباهر المذهل من المكتشفات والمخترعات ويحدث آثاره العميقة المنتشرة في كل جانب من جوانب الحياة الانسانية ، المادية منها والفكرية والخلقية . ومنها تسارع التغير ، واضطرام ديناميته ، واختراقه المتمادي للحدود الطبيعية والبشرية . ومنها تعقد المشكلات الانسانية وتشابكها ، واتساع نطاقها . ومنها التواصل المتواثق والمترامي بين شعوب العالم وأقطاره ، وتزايد ارتباطها معاً حضارياً ومصيرياً . ومنها ارتفاع قدر المعرفة المنتظمة وغيرها من مكونات القدرة الذاتية في تقرير مواقف الشعوب وعلاقات بعضها ببعض وتسلط بعضها على بعض . ومنها الأزمات المتتابعة التي تحدثها هذه المغيرات أو المتغيرات في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والخلقية ، ووراءها كلها أزمة القيم التي تعبث بالانسان المعاصر وتشتته فكراً وسلوكاً وتجعله يقف حائراً حول مصيره ، بل في أحيان كثيرة يائساً من هذا المصير .

وليس هنا طبعاً مجال تحليل هذه الظواهر أو غيرها مما يمكن أن نستشفه أو نلمحه ، على الرغم من أن كلا منها تتصل بشكل ما بالموضوع الذي يدور عليه حديثنا . وحسبنا أن نقف عند ظاهرة واحدة لعلها أقرب اتصالاً من غيرها بما يهمنا الآن . وهي ، على كل حال ، ليست منفصلة عن صواحبها ، لأنها كلها مترابطة متفاعلة متبادلة التأثر والتأثير . أعني ظاهرة تفاقم الصراعات البشرية التي يبدو أنها ستشتد في المستقبل وستزداد تأججاً وخطراً . وهي صراعات تقوم على مختلف الصعد وتتمثل بشتى المظاهر . ويمكن أن نجملها بصنفين رئيسيين : من جهة صراعات في الميدان العالمي ما بين الشعوب القادرة الممتلكة لأسباب القوة والتحكم ، ومن جهة أخرى صراعات بين القادرين الأقوياء والعاجزين الضعفاء في داخل كل مجتمع وفي العالم أجمع . والصراعات الأولى مرتبطة ، لا شك ، بالثانية لأنها تدور آخر الأمر على بسط النفوذ على الفئات

والشعوب المتخلفة الضعيفة واستغلال مواردها المادية والبشرية والتحكم بها بشتى الصور والأشكال . فنحن اذن أمام صراع رئيسي واحد بين قوى الاستغلال والتحكم وبين قوى التحرر والانطلاق حيثما تكن . وليس بعيداً عن الصواب ان نقول أن مصير الشعوب ، أفراداً ومجموعات ، مرتبط بنتيجة هذا الصراع وبمدى غلبة احدى هاتين الجبهتين على الأخرى .

لقد شهدت الآونة الأخيرة يقظة وتحركاً في جبهة التحرر نتج عنهما تخلص أكثر الشعوب المستعمَرة من نير الاستعمار التقليدي ومباشرتها بناء هوياتها القومية وكياناتها الوطنية ، كما هبّت الفئات المحرومة في داخل الشعوب إلى المطالبة بحقوقها والى اقرار بعض هذه الحقوق . ولئن أدى هذا وغيره الى تراجع قوى الكبت والاستغلال في بعض الميادين ، فان قدرات هذه القوى ، المتزايدة علمياً واقتصادياً وعسكرياً وسياسياً ، تذكي أطماعها وتعزز نفوذها وتدفع بها الى أشكال جديدة أو متجددة من الاستعمار والاستغلال والتعدي على حرمة الشعوب والأفراد . ومع ما يبدو من انشقاقات وانقسامات في جبهة القادرين المستغلين ، نابعة من مصالحهم المتضاربة ، فان هذه المصالح تتناقض أساساً ومصالح الشعوب المحرومة المتخلفة ، خصوصاً اذا كان الأمر يتعلق بمنطقة كمنطقتنا ذات أهمية استراتيجية وممتلكة لمورد هو الآن الغذاء الأساسي للنظام الصناعي الذي تقوم عليه ، الى حد كبير ، قدرة الشعوب المتغلبة .

المهم في كل هذا أن يعي الأفراد والشعوب حيثما كانوا أن سلامتهم وحسن مصيرهم مرتبطان آخر الأمر بتعزيز جبهة التحرر وبتأهيلها للصمود ازاء جبهة الاستغلال والكبت وباعدادها للتغلب في الصراع المتصاعد وإياها . ولعل أهم من ذلك أن يعي الأفراد والشعوب متطلبات هذا الصمود ثم الغلبة ، وبالتالي موجبات « التحرر » الذي يتطلعون اليه ويتغنون به . إن هذه المتطلبات والموجبات يمكن اجمالها بانماء القدرة الذاتية : قدرة المعرفة الصحيحة لفهم أسرار الطبيعة واستثمار مواردها ، وقدرة الانضباط النفسي للتخلي عن المطامع والأهواء ، والقدرة على الانسجام والتلاحم ، والقدرة على الانعتاق من التقاليد البالية والعقليات المتخلفة ، والقدرة على ادراك معاني الثورية الحقيقية : على الذات وعلى الغير ، والقدرة على التجديد والابداع في اختراق الآفاق وفي صنع الحياة .

٢

ومن هنا ، فان الموضوع الذي يشغلنا في هذا الحديث لا يتناول المسيحيين العرب ومستقبلهم فحسب ، بل العرب جميعاً ومصيرهم المشترك . والسؤال المحوري المطروح هو : على أية جبهة سيقف ويناضل المجتمع العربي ككل في الصراع الشامل المحتدم ؟ أفي جبهة التحرر والتقدم أم في جبهة التسلط والتخلف ؟ وهنا لا بد من وقفة ، ولو قصيرة ، لايضاح هذه الألفاظ والمعاني التي تتضمنها . فهذه المعاني آخذة بالاتساع لا على المدى الشعبي والعالمي فحسب ، بل في نطاق الدلالة والمضمون أيضاً . فلطالما قصرنا التحرر والتقدم في مفاهيمنا ومداولاتنا على الانعتاق من نير الاستعمار ومن القوى الخارجية المتربصة بنا والساطية علينا . وليس من ينكر ثقل هذا النير واشتداد أطماع هذه القوى ونفاذها الى داخل كياننا وعملها الدائب في اضعاف هذا الكيان لكي نمعن في تخلفنا وتمعن هي في استغلالنا . ولكن لا بد من الخروج من هذا المعنى المحدود وما ينطوي عليه من أهداف . فاستغلال الغير لنا ليس مرده إلى المصادر الخارجية وحدها ، وانما يأتي نتيجة لما هو أعمق وأدهى . أو لعله سبب ـ لا أكثر ـ من أسباب الوضع المتردي الذي نعانيه . أما الأسباب الأخرى فهي داخلية ورثناها عن عهود طويلة من الانحطاط والتدهور ، وهي تنفث في جسمنا شتى أنواع الضعف والفساد . فالحاجة الأولى هي الى مكافحة هذه الأمراض والى اكتساب أقدار متنامية من التحرر الكياني العربي ، الفردي والمجتمعي .

وسبيل هذا التحرر نضالان جوهريان : نضال عقلاني نتخلص به من أعباء الأوهام والمفاهيم الخاطئة المتوارثة ونرقى به الى النظر إلى شؤون الكون والانسان نظراً موضوعياً ، وإلى سلوك الدروب الشاقة التي تصل بنا إلى احكام صحيحة وتؤهلنا لاعادة تقييم هذه الأحكام وتعديلها عندما يتبيّن لنا أي خطأ فيها . هذا النضال العقلاني هو الذي اكتسب به الانسان القدرة على فهم أسرار الطبيعة وعلى استثمار مواردها ، وهو الذي يسّر له تعديل مؤسساته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بما يتناسب مع تطوره وبما يدعم هذا التطور . وهو العامل الفعّال الذي هيأ للشعوب المتقدمة تقدمها وسطوتها اللذين تتمتع بها اليوم في الميادين السياسية والعسكرية والاقتصادية والفكرية . أما النضال الجوهري الثاني فهو خلقي نفسي ، يتحرر به الانسان من أطماعه وعصبياته ويلتحم التحاماً أشد فأشد وأوسع بأبناء قومه وبمن يتعداهم من

البشر. فاذا نظرنا اذن في هذا الضوء الى تخلف مجتمعنا العربي وجدناه راجعاً الى ثلاثة عوامل : عاملين داخليين أصيلين لهما فروع وتشعبات شتى تؤدي بمجموعها إلى ابقائنا على حالنا من العجز أو الى تمكين هذا العجز وبث شروره ، وعامل خارجي تقع مصلحته الأساسية في هذا الخط ذاته أي في توريطنا أكثر فأكثر في مجاهل العجز والتخلف . ومن هنا جاءت هذه المصلحة متفقة مع قوى الجهل والتجهيل ، والتعصب والتنافر ، والسيطرة والتعدي ، التي تعمل في مجتمعنا . فالمعركة التحررية اذن شاملة في جبهتها الحضارية ومقوماتها الفعلية ، فاما الى اكتساب قدرة ذاتية متنامية : معرفة وسلوكاً ، سيادة على الطبيعة وتحرراً من سطوة المتسلطين داخل المجتمع وخارجه ، واما الى امعان في الجهل والوهم وسائر وجوه التخلف وفي الاستكانة الى نفوذ النافذين وتسلط المتسلطين .

٣

اذا كنت قد جئت بهذه اللمحة السريعة للمستقبل العالمي وللوضع العربي في ضوئه ، فليس ذلك ابتعاداً مني عن الموضوع الخاص الذي يهمنا في هذا الحديث ، بل محاولة لوضع هذا الموضوع في الاطار الأوسع الذي يحدد معالمه والذي من ضمنه وحده يمكننا أن نستوعبه وأن نعالجه . فما هي المعطيات الأساسية في هذا الميدان ؟

هناك ثلاثة من هذه المعطيات . الأول هو التراث الذي تلقيناه من الماضي ولا مجال هنا لأن نستعرض تاريخ المسيحيين العرب على طول مداه وبمختلف تعقداته ، فلنكتفِ بالاشارة إلى بعض خطوطه الكبرى . لقد كان ثمة مسيحيون عرب قبل الاسلام داخل الجزيرة العربية وعلى تخومها الشمالية والجنوبية ، وكذلك طبعاً في بلاد الشرق الأدنى التي نشأت فيها المسيحية وترعرعت والتي عرفت هجرات عربية مستمرة ، بطيئة حيناً متفجرة حيناً آخر ، منذ أقدم الأزمنة . وبعد وفاة النبي العربي بقليل أجلي اليهود والمسيحيون من الجزيرة العربية ، ودخل هؤلاء وأولئك حيثما وجدوا في « عهد » المسلمين أو « ذمتهم » . لم يفرض عليهم الاسلام كما فرض عل الكفار غير المؤمنين بالله الواحد وغير الممتلكين لكتاب سماوي أو وحي إلهي . وانما فرضت عليهم الجزية ، وسمح لهم بالاحتفاظ بعقائدهم وممارسة طقوسهم . ولا ننسَ أن الكثرة من مسيحيي بلاد الشام والعراق ومصر كانت تنتمي الى الكنائس التي انشقت أو شُقّت عن الكنيسة البيزنطية الرسمية والتي كانت تعرضت لصنوف من الاضظهاد من قبل هذه الكنيسة

المدعومة بالسلطة البيزنطية . فلا بدع أن يرحب هؤلاء بزوال الحكم البيزنطي وان يتطلعوا الى عهد من الحرية والتسامح في ظل الفاتحين الجدد ، خصوصاً انهم أقرباء لهم أصلاً ولغة وحضارة . وبالفعل ، نشأ جو من الحرية والتسامح في العهد الأول ، عهد القوة والازدهار والانتشار ، فكان بين المسيحيين مقربون الى البلاطين الأموي والعباسي ، وكان منهم العلماء والأطباء والفلاسفة الذين أسهموا اسهامهم المعروف في ترجمة التراث اليوناني وفي تغذية الفكر العربي بهذا التراث .

وعلى الجملة يمكننا القول إن هذا التسامح كان يتسع في عهود العزة والازدهار والانفتاح ، وكان يتقلص ـ بل ينقلب احياناً إلى ضده ـ في عهود الضعف والانقسام والانحسار ، أو عندما يتولى الحكم شعوب جديدة دخلت دار الاسلام واستولت على السلطة فيها بفعل قدرتها الحربية ودون أن يكون لها تراث حضاري سابق . ويمكننا القول أيضاً أن الاقليات المسيحية ، وان كان لها مكانها في « دار الاسلام » ، فانها لم تكن تتمتع بالمساواة الشرعية والعملية بأصحابها الفعليين . على أن المهم في هذا الشأن هو أن ننظر اليه في ضوء الجو التاريخي الذي نشأ وانتشر فيه ، وان نحاكمه لا بأحكام هذا الزمان وأعرافه بل باحكام تلك العصور وأعرافها . فالشعوب الأوروبية في القرون الوسطى ، عندما كان للمسيحية سلطتها الزمنية عليها ، لم تعامل الاسلام والمسلمين بأحسن مما عامل الاسلام المسيحية والمسيحيين ، بل ، على العكس ، لم تسمح لهم بالاحتفاظ بدينهم وممارسة عباداتهم الا في أحوال متفردة وفترات محدودة . فكل وضع من الأوضاع يجب أن ينظر اليه ضمن الاطار التاريخي الحضاري الذي يقوم فيه . والاطار التاريخي الحضاري الذي كان سائداً في الشرق الاسلامي وفي الغرب المسيحي في العصور الوسطى هو الاطار الثيوقراطي الذي تستمد فيه السلطة شرعيتها من مصدر إلهي ، والذي يفرض أن يكون الانتماء الأول للمرء الى دينه أو الى طائفته وتترتب فيه فئات الشعب أساساً حسب هذا الانتماء .

وفي فترة الحكم العثماني من تاريخنا تكرس هذا الاطار بنظام « الملل » الذي سمح للطوائف غير الاسلامية ، من ضمن الانتماء العثماني الشامل ، بتطبيق شرائعها الخاصة في الأحوال الشخصية وبادارة أوقافها ومعاهدها الدينية . ومن هذا النظام وخلفياته ، ومن العوامل التي رافقته وأثرت فيه ، نشأت واستشرت في الآونة الحديثة فكرة « الطائفية » التي اعتمدتها الاقليات المسيحية وغير المسيحية ـ في لبنان خاصة ـ حفاظاً على كياناتها . ومن أهم هذه العوامل التدخلات الأجنبية التي جاءت بفعل التوسع

الغربي وقيام الاستعمار لنشر سلطته على بلاد « الرجل المريض » وغيرها من البلدان المتخلفة تمكيناً لنفوذه السياسي واستغلالاً لموارد هذه البلدان وأسواقها . فكان وجود تلك الاقليات وتمحورها « الملي » أو الطائفي ، ميسراً للتدخلات تحت شعار حماية الاقليات . وكان أن اقتسمت الدول الكبرى هذه الأقليات ورعت مصالحها وعمدت الى تعزيز الروابط « التقليدية » التي تربطها بها . وكلنا يعلم أثر ذلك في تاريخ الصراعات الدولية التي قامت حول هذه المنطقة من العالم وفي التقلبات التي طرأت على الدولة العثمانية وعلى الشعوب العربية حتى منتصف هذا القرن ، بل إلى يومنا هذا .

هذا هو المعطى الأساسي الأول المتوارث عن الماضي . أما المعطى الثاني فهو استمرار الهجمات الاستعمارية ، ولو بأشكال جديدة . فالكيانات الاستقلالية والقومية التي اكتسبتها الشعوب المتخلفة لم تحرز القوة والمناعة المهيأتين لصيانتها من سطوة الدول القادرة ولمنع هذه الدول من التأثير فيها والنفاذ اليها بشتى الطرق ، استغلالاً لطاقاتها ، واستخداماً لها في الصراعات القائمة حولها وعلى الساحة العالمية ، وتوطيداً لتخلفها لتبقى مطيّة سهلة لتحقيق الاطماع واشباع الشهوات . ومن شأن هذا الخطر الاستعماري أن يقوّي في المجتمعات المتخلفة ، ومنها مجتمعنا العربي ، النزعات الرجعية المستندة الى الماضي ، وان يقف في وجه التغير التحرري الصحيح الذي يتطلبه الحاضر والمستقبل . ومن هنا كانت الحركات التي تبرز بين الأكثرية الاسلامية ، والتي تدعو إلى احياء الحكم الاسلامي بشكله السابق ، ذلك الحكم الذي كان تقدمياً عند قيامه ولكنه يصطدم الآن بوقائع هذا العصر ومتطلباته . ومن هنا أيضاً ما نجد ، في الجانب الآخر ، عند بعض الأقليات المسيحية من تمسك بطائفيتها خشية أن تذوب في خضم الأكثرية أو أن تقع تحت ضغطها وتحرم حقوقها في المساواة والعدالة التي تفترضها المواطنة الصحيحة . وكلتا النزعتين ـ هنا وهناك ـ انما هما محاولتان لمعالجة قضية مزمنة بأساليب مستمدة من الماضي . وهي أساليب تؤدي حتماً إلى تعقيد هذه القضية وتضخيمها . ذلك أن القوى الناشبة في العصر الحاضر ، والفاعلة بشتى الوسائل ومنها وسائل الاعلام بخاصة ، تمد الحركات والمؤسسات القائمة ، على اختلاف اتجاهاتها ، بحيوية مشتدة ، فتصعّد قدرتها على الصراع فيما بينها ، وتعمل بالتالي على تعسير المشكلات التي تحتويها بدلاً من حل هذه المشكلات أو تخفيف أثرها .

ومن أهم وجوه الخطر الاستعماري الذي نتعرض له ، الوجه الذي يتمثل بالحركة الصهيونية . فهي حركة استعمارية بأجلى معاني الاستعمار وأشدها حسماً . ذلك أنها قد

رمت منذ نشوئها الى اغتصاب أرض عربية ، واقامة دولة غربية عليها . وقد تعاونت في سبيل ذلك مع الدول الاستعمارية ونجحت ، بفضل جذورها القوية في المجتمعات الغربية وقدرتها على التأثير في تلك الدول ، باقامة دولتها في الأرض الفلسطينية بعد اجلاء أكثر سكانها عنها ، ثم باحتلال ما بقي من فلسطين وبعض أراض عربية أخرى . وهي ترمي الى بسط نفوذها السياسي والعسكري والتكنولوجي في المنطقة العربية ، بفضل ما تتلقى من تغذية ومساندة من القوى الاستعمارية وما تؤديه من خدمات لهذه الدول كقاعدة لها في هذه المنطقة الاستراتيجية الهامة من العالم . على أن خطر هذه الحركة لا يقف عند هذا الحد ، وانما يتعداه الى جانب آخر متصل أشد الاتصال بموضوعنا . وهو أنها حركة عرقية دينية معاً . وهي بالتالي مناقضة لمنطق التطور الحديث ، الذي سار في طريق الفصل بين النظم الدينية والنظم القومية . وبالتالي فان مصلحتها هي في تقوية الكيانات الطائفية في المجتمع العربي ، بل هي لا تعترف أصلاً بوجود مجتمع عربي له حق في بناء قوميته الخاصة ، ولا ترى في ما تدعوه الشرق الأدنى أو الأوسط الا مجتمعات دينية أو طائفية أو جنسية منفصلة أو متنافرة تفرض اقامة « موزاييك » من الدول ، على نموذج اسرائيل ، تكون اسرائيل من بينها الدولة الأقوى والأشد نفوذاً . نخلص من هذا الى أن النزعات الرجعية البادية في المجتمع العربي والتي تهدف إلى اقامة نظم قومية على أساس ديني أو طائفي ـ أو التي تجر الى تعميق الانقسامات الدينية والطائفية في داخل المجتمع الواحد المدعو إلى التواصل والتماسك قومياً ـ ان هذه النزعات تماشي الرجعية الصهيونية العدوانية وتخدم أغراضها بصور مباشرة أو غير مباشرة . كما أننا نخلص بوجه عام ، في نطاق المعطى الثاني من المعطيات التي نتفحصها ، الى أن التعديات والتدخلات والأخطار الخارجية تؤدي ، في ما تؤدي اليه ، الى ترسيخ المحاولات والنزعات الرجعية في المجتمع العربي وتعقيدها .

نأتي الى المعطى الثالث والأخير تكميلاً لصورة الواقع الحاضر . ان من الانصاف أن نقول ان اتصال المجتمع العربي بالغرب لم يكن مقصوراً على الخضوع للتعدي أو التعرض له فحسب . فالى جانب نشاط الغرب الاستعماري ، هناك تراث تحرري تكوّن لدى الشعوب الغربية خلال قرون من التطورات والثورات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعقلية . وقد أفاد العرب من هذا التراث منذ اتصالهم بالغرب في نهضتهم الحديثة ، وكان لما أخذوه وأفادوا منه سند لهم في اذكاء شعلة الحرية في نفوسهم وفي تحركاتهم الاستقلالية للتخلص من الحكم الغربي ، وفي محاولاتهم لبناء قوميتهم على

أسس حضارية ومصلحية ومصيرية مشتركة ، وفي التطلع الى تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية في صفوفهم ، وفي اكتساب أساليب العلم الحديث وتطبيقه ، وحتى في احياء التراث العربي ذاته . وكان للمسيحيين في هذا كله نصيبهم الثري المعروف . ولقد أخذ يتكون في المجتمع العربي نزعة أو نزعات تحررية نامية . ولا أقصد هنا جميع الذين يصفون أنفسهم بهذه الصفة . فلكم بين هؤلاء من يقف عند وجه من وجوه التحرر ، فلا يفهم به الا التخلص من سلطة الخارج دون الانعتاق من قيود الذات العقلية والخلقية ، وكم بينهم من يتخذ هذا المعنى شعاراً لتمكين سلطة أو توطيد نفوذ أو دوس كرامة المواطن والانسان . وانما اقتصر على النزعات التحررية الصادقة الأصيلة . وهي اليوم لا تزال ضئيلة ومتفرقة ، وتعاني أشد المعاناة من ضغط الأقرباء والاباعد . ولكن أصحابها هم ملح الأرض ، وهي في النهاية رهاننا على سلامة المستقبل وضمان التقدم والتحضر .

وصفوة ما أريد توجيه النظر اليه ، من خلال عرض هذه المعطيات ، هو أن المشكلة الاساسية عندما نتكلم عن المسيحيين العرب ومستقبلهم ليست بين المسيحية والاسلام ، ولا بين المسيحيين والمسلمين بصفة مطلقة ، وانما هي بين الرجعيين والتحرريين في هذا الجانب أو ذاك . وتتعقد هذه المشكلة ، ويسود وجه المستقبل ويشتد خطره كلما قويت الرجعية في احد الجانبين أو فيهما معاً . وعلى العكس تهون المشكلة ويخف الخطر ويزهو وجه المستقبل كلما قويت التحررية في أحد الجانبين أو فيهما معاً ،وكلما تماسك التحرريون عبر الحواجز القائمة بينهم وتعاضدوا وتعاهدوا على النضال المشترك ومضوا فيه قدماً .

٤

والآن ، ماذا عن المستقبل ؟

لست من القائلين بحتمية المستقبل ، لا تفاؤلياً بحتمية انتصار قوى التقدم والخير ، ولا تشاؤمياً بحتمية غلبة قوى التخلف والرجعية والشر . فسبيل المستقبل مبسوطة لهذه ولتلك ، وهي بالنسبة الينا صنوف من الخيارات . وخوض غمار المستقبل ، بل التهيؤ الجاد لهذا الخوض ، يتطلب ، أول ما يتطلب ، وعياً صحيحاً للاتجاهات الماثلة في الآفاق وما تجبهنا به من خيارات ، ولتأثرها الشديد بما ندرك ونختار وبنوع نضالنا في سبيل هذا وذاك .

وبسبب تعدد العوامل الفاعلة في الحياة العربية وفي الحياة الانسانية عامة ، وشدة تفاعلها وازدياد تعقدها ، فان المستقبل حافل بتطورات شتى يصعب حصـرها وتحديدها . فلا بد اذن من التبسيط ، ومن استخلاص الاتجاهات الرئيسية ، وتكوين التصورات العامة البديلة (أو كما يقول المستقبليون اليوم رسم « السيناريوات » المختلفة) التي يفترض أن تؤدي هذه الاتجاهات اليها .

لنقف عند ثلاثة من هذه الامكانات كما تبدو من محاولة تصورنا اليوم . ولا بد هنا من الاشارة الى أن هذه المحاولة التصورية تبقى محدودة في نطاق المستقبل القريب الذي لا يتعدى بضعة عقود من السنين إلى أوائل القرن المقبل . اذ كلما توغلنا في مجاهل المستقبل بعد ذلك ، انفلت الأمر من يدنا ، نظراً لتسارع التغير واحتداد التفاعل والتعقد ، وتضاءلت قدرتنا على التصور الرصين وعلى الاختيار والتحكم بمجريات الأمور .

الامكان الأول هو أن تظل الأوضاع العربية ، والأوضاع الانسانية عامة ، سائرة في مجاريها الرئيسية الحاضرة . وفي هذه الحال يبقى الفارق الجسيم الذي نجده اليوم بين قوى الطغيان والرجعية والتخلف وقوى التحرر والتقدم في المجتمع العربي وفي المجتمع الانساني عامة . بل قد يتسع هذا الفارق ويتضخم بسبب تفوق القوى الأولى (وقوى الطغيان منها بخاصة) في الأجهزة التي تمتلكها وتهيؤها للدفاع عن نفسها وللسيطرة على غيرها . وفي هذه الحال أيضاً تنتعش رواسب الماضي وتنشط ، وتعمل القوى المهيمنة على مدها بالمزيد من أسباب الانتعاش والنشاط . ولا بد من أن يؤدي هذا ، في ما يؤدي اليه ، الى تقلص جوّ الحرية والى ميعان معاني المساواة والعدالة ـ على الرغم من تكاثر شعاراتها ـ مما يؤثر تأثيراً سلبياً على أوضاع الاقليات في مواطنها المختلفة ، ومنها الاقليات المسيحية في المجتمع العربي ، فتشتد بذلك أنواع الضغط من قبل الأكثرية ونزعات الانكماش والانفصال والتطلع الى الخارج من قبل هذه الاقليات . وبمعنى آخر تتعاون قوى الهيمنة الخارجية وقوى التخلف الداخلية على تغليب عقليات الماضي وأساليبه ، وعلى ابقاء التردي كما هو بل على جعله أكثر سوءاً وخطورة .

أما الامكان الثاني ، فهو أن تعي قوى التحرر في المجتمعات المتخلفة ، ومنها مجتمعنا العربي ، أزمتها الناشبة والصراع الذي تدعى اليه ـ وهو صراع لم يشهد التاريخ مثله شدة وأثراً ـ مع قوى الطغيان والرجعية والتخلف ، فتمد أيديها بعضاً الى بعض وتتعاون وتتناصر ، ايماناً منها بوحدة مصيرها في النضال القائم . إن هذا هو السبيل

المضمون لايقاف الفارق المتسع بين هاتين الجبهتين عند حدّه ، والى المضي في تضييقه والتغلب على عواقبه . وفي ما يتصل بموضوعنا ، ان هذا يعني المزيد من التلاقي بين المتحررين في الجبهتين الاسلامية والمسيحية ومن التفاعل الخيّر في سبيل تخليص المجتمع من رواسب الماضي ، والانفتاح على القوى التقدمية في العالم ، والتعاون واياها في شق طرق المستقبل . وهنا أيضاً يهمني أن أؤكد أن التحررية والتقدمية لا تقتصران على نضال واحد ، وهو التحرر من الاستعمار التالد والطارف ومن طغيان الطبقات والفئات المستبدة ـ مع ما لهذا النضال من ضرورة وأهمية ـ وانما تتعديانه الى نضال الذات للتخلص من شوائب الماضي الموروث أو الحاضر المقتبس ، ولتغليب العقلانية على الوهم والعلم على الجهل والعطاء على الاستغلال والمصلحة الكبرى على المصالح الصغرى ، ولرفع معاني الكرامة الانسانية وقيمة المواطن والانسان الى أعلى مراتب الادراك والاهتمام والعمل . ولما كنا نجوز اليوم مرحلة التكوّن القومي ، فان جهد المتحررين من هذا الجانب أو ذاك يجب أن ينصب إلى انشاء قومية تكفل للانسان العربي ـ مهما تكن أصوله الدينية والجنسية أو أوضاعه الاقتصادية والاجتماعية ـ أوفر ما يمكن من كرامة الحياة . ولب هذه الكرامة حرية القول والفكر والعمل ، والمساواة المواطنية الحق التي لا فضل فيها لمواطن على آخر الا بقدر ما يعطي لقومه وما يغني به مجتمعه .

بقي الامكان الثالث ، وهو الامكان الأصعب تحقيقاً ، ولكن لا بد من أخذه بعين الاعتبار وتوجيه النظر اليه ، كي لا يغيب غياباً مطلقاً عن الأذهان وعن ساحات السعي والانطلاق . الامكان الثاني يفترض نمو قوى التحرر نمواً تطورياً بارتفاع درجة وعيها لذاتها ولتحدياتها وتزايد ترابطها وتفاعلها . ولكن يبقى ثمة شك في ما اذا كان هذا النمو التطوري سيلحق بنمو قوى الطغيان والرجعية والتخلف وسيضمن في نهاية الأمر التغلب عليها . وهذا ما يدفع بنا الى التساؤ ل عن امكان نهوض قوى التحرر نهوضاً ثورياً ، يدفع بها الى التبدل الجذري الجوهري والى خلق انسان متجدد بأسمى معاني هذه الكلمة وأغناها . اذ يلوح لنا أن المشكلات الجذرية التي تجابهنا تتطلب معالجة جذرية ، بعقلية وممارسة تختلف نوعاً عن العقليات والممارسات الموروثة والراهنة . شأننا في هذا شأن الانسانية جمعاء ، وشأن المجتمعات المدعوة « متقدمة » بخاصة ، فان المفكرين من أبناء هذه المجتمعات أخذوا ينبهون الى مخاطر هذا « التقدم » ، ويرفعون الصوت متكرراً وعالياً منذرين بالعواقب الوخيمة التي ستجر اليها تطورات الحضارة الحديثة ، في ميادين

التسلح والتصارع ، واستنزاف الموارد الطبيعية ، وافساد البيئة ، والتكالب على الاستهلاك ، وانتشار الجريمة ، وتسلط القوى الحاكمة ، وتقلص مجالات الحرية ، وتردي القيم الخلقية . وهذه الدوافع ، التي تأتينا مع موجة الحضارة المعاصرة ، تتفاعل ومشكلاتنا الخاصة وتزيدها تعقيداً . فبأي فكر وسلوك نتصدى لهذه المشكلات ؟ أنه الفكر العقلاني الثائر على كل وهم وجهل وضلال ، الحاسم في موضوعيته ونقديته لذاته ولغيره . وانه السلوك الصادر عن ضمير يقظ ثائر ، لا مكان فيه لمواربة أو مساومة . وكيف انبثق ذلك الفكر ، وهذا السلوك في الماضي ؟ لقد انبثقا من هبّات عقلية وخلقية ، كالانبعاث اليوناني وحركتي النهضة والاصلاح والثورات الاجتماعية من أجل حقوق المواطن والانسان في الغرب ، وكالدعوات الدينية التي صدرت من الشرق والتي غيرت معالم الدنيا بتغييرها لنفوس الذين اعتنقوها .

فعلى القوى التحررية في المجتمع العربي أن تستمد من حضاراتها الأصيلة ومن الحضارة المعاصرة التي تنصب عليها من كل جانب أصدق ثورية عقلية وخلقية ممكنة ، اذا أرادت أن تحقق الامكان الثالث ، وهو الامكان الذي نستطيع به أن نعالج مشكلاتنا ، ومنها مشكلة الانقسامات الدينية والطائفية ، معالجة جذرية .

وهنا ، في نظري ، يأتي دور لبنان الطموح والرائد اذا اختار لبنان أن يكون له دور كهذا . ولقد يكون من المستغرب أن نرتفع بطموحنا الى هذا الحد ونحن ما زلنا منذ سنوات ست في خضم من التباغض والتحارب ، بحيث تدنى تطلع غالبيتنا الى مجرد استعادة الأمن وضمان العيش والبقاء . ولكن هنا يكمن التحدي الحقيقي ، تحدي الصعود من الدركات التي هبطنا اليها ، لا الى ما كنا عليه ، ولا الى ما هو أفضل منه درجة وكماً ، بل إلى ما هو أفضل نوعاً وجوهراً وما يمثل ابداعاً لبنانياً وعربياً وانسانياً .

إن هذا الصعود لا يأتي بالمعالجات التي عمدنا اليها في الماضي والتي ثبت فشلها . انه لا يأتي عن طريق بناء دولة على أساس « الطائفية » ، لأن « الطائفية » تتعارض والرابطة الوطنية الشاملة وتؤدي حتماً إلى تشتيتها وتفتيتها ، ولأن الطوائف ستظل تتطلع الى الخارج بحثاً عمّا يسندها ويقويها في هذا الجانب أو ذاك من المحيط العربي أو المحيط الخارجي . وهو لا يأتي بتربص بعضنا ببعض ، وتحري الأساليب التي تؤدي إلى سيادة بعضنا على بعض . وهو لا يأتي بالمساومة والمداهنة والمواربة . وانما يأتي بثورية الانسان اللبناني والانسان العربي المتجددة المبدعة ، عقلاً وخلقاً ، فكراً وسلوكاً . انه يأتي بالتوجه الى المستقبل واقتحامه وتحمل مخاطره ، وبالعزم على المشاركة في بنائه مهما تتطلب

من جهد وبذل وتضحية . انه يأتي بادراك المعاني الأصيلة للتحرر الذاتي والوطني وبالنضال الصادق في سبيل استحقاق هذا وذاك .

فأي نصيب سيكون للمسيحيين العرب من هذا كله ؟ ان هذا النصيب سيكـون مرهوناً بنمو الاقتناعات التالية وما يتصل بها من مواقف فكرية وعلمية ومن مناقب ذاتية ووطنية :

١ ـ ان مشكلة المسيحيين العرب ، بصفتهم أقلية في المجتمع العربي الذي تنتمي كثرته الى الاسلام ، هي مشكلة تشترك في مسؤوليتها الأكثرية والأقلية ، ولا يمكن أن تحل حلاً جذرياً الا بتحولات جذرية في الجانبين معاً .

٢ ـ ان في مقدمة هذه التحولات في الجانبين معاً الاقبال على بناء مجتمع قومي على أساس مصلحة الشعب ومنجزات العلم والحضارة والمساواة القانونية والعملية بين المواطنين والعدالة بين فئاتهم وطبقاتهم ، والتحول من « تسييس » الدين الى تقصي جوهره الروحي رابطة حيّة بين المرء وخالقه ومنبع فضائل ترقّي كيان الانسان وتغني عطاءه الوطني والحضاري .

٣ ـ ان الانسجام المطلوب في المجتمع العربي الجديد ، الذي على أساسه وحده يمكن أن تبنى قومية صحيحة ، لا ينفي التعددية ولكنه يستبدل بالتعددية الطائفية تعددية التوجهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية في جو من الحرية السليمة والديمقراطية الشاملة .

٤ ـ اقتناع الأكثرية بأن مسؤوليتها تتضخم بضخامة حجمها ، وان ميزتها تقوم آخر الأمر لا على الكمّ بل على النوع ، أي على رقي الانسان الذي تمثل لا على وفرته ، وان تقدميتها وتحرريتها هما الضامن الأقوى للانسجام الاجتماعي فالقومي المنشود .

٥ ـ ان توقن الأقلية أن سلامتها وحيويتها لا تضمنان بحماية من خارج ، بل بتقوية مناعتها الذاتية ، المستمدة هنا أيضاً من نوع الانسان الذي تمثل ، وبتمتين جذورها في مجتمعها واغناء عطائها له .

٦ ـ ان ينفذ الى روع العرب جميعاً أن تسارع التغير واندفاع قواه الدينامية ماضيان في تبديل المفاهيم الفكرية ونظم الحياة وأشكالها ، وفي خلق مستقبل انساني تختلف مقوماته ومشكلاته عن مقومات الحاضر والماضي ومشكلاتها ، وتتجاوز تحدياته عقليات الماضي والحاضر وتتطلب عقلية تخترق آفاقه وتقتحم مخاطره ببصيرة نيرة وجرأة وثابة .

فالى أيّ حد قد أصبحنا ، أو نعدّ أنفسنا لأن نصبح ، من أبناء المستقبل ؟ ذلك هو السؤال .

٧ ـ ان يؤمن العرب ، في هذا الجانب وذاك ، أن سلامة مصيرهم هو في ما يكسبون ويدخرون من قدرة ذاتية ، وانهم اذا انصبوا على تكوين هذه القدرة ضاقت الانقسامات الناشبة بينهم والتي يغذيها ويوسعها تخلفهم المشترك . فالمعركة الرئيسية ليست في ما بينهم ، بل بينهم وبين التخلف الذي يضمهم قاطبة والذي منه تنبعث عللهم .

٨ ـ وأخيراً ، بل أولاً ، اقتناعنا جميعاً بأن مشكلات الحاضر ـ بل المشكلات الجديدة التي سيأتي بها المستقبل ـ لا تحلّ بعصا سحرية ، أو بمعالجة ظاهرية أو متئدة ، بل بنضال ملتزم مشترك دائم ، وبأن قيمة كل منا تتوقف على نوع التزامه وقدر مشاركته .

أيهـا الاخـوان ،

الحديث عن المسيحيين العرب والمستقبل يفتح قضية العرب بكاملها وقضايا المستقبل بمجموعها . على أنه ينتهي ، آخر الأمر ، كما ينتهي أيّ تحرٍّ صادق ، الى تحدٍّ شخصي لكل منا . يقول المثل الفرنسي : « قل لي من تعاشر ،أقل لك من أنت» . فليسائل كل منا نفسه في أية جبهة يقف ، وأي اتجاه مستقبلي يختار ، وبأي اقتناع وعزم يقدم على هذا الاختيار . ان الاجابة على هذا التساؤل تحدد قيمتنا كأفراد ـ مسلمين ومسيحيين ـ وتقرر مدى صلاحنا ـ كأمة ـ للتقدم والرقي ، بل لمجرد البقاء ، في المستقبل الآتي .

مُنَاقشَــة

محمد ظافر القاسمي : أشهد أن د . زريق قد لامس موضوعاً شائكاً ، ومن طبيعة المواضيع الشائكة أن تختلف فيها الأقوال . طبعاً ، هناك نظريات كثيرة في هذا البحث القيم ، وأنا سوف اتجاوز القسم التاريخي ، لأنه بالبحوث الجامعية أليق ، وسأنتقل إلى هذا الاطار الواسع الذي رسم لهذه المحاضرة ، « المسيحيون العرب والمستقبل » .

من براعة د . زريق ، أنه دخل في كثير من العموميات ، بحيث يمكن تأويل ما كتب الى أكثر من وجه . ولكن كنت أتمنى له أن يفصل بين وضع لبنان ووضع باقي الأقطال العربية . وقد سبق لي ، وأشرت في مداخلة سابقة إلى أن وضع النصارى ليس مشكلة . المشكلة خلقها الأجنبي ، ثم جئنا نحن اليوم وتبنيناها .

هل سمعتم بمشكلة بين المسيحي والمسلم في مصر أو السودان أو العراق أو الأردن أو المغرب أو الجزائر أو جزيرة العرب ، أنا لم أسمع بهذه المشكلة ، وأؤكد أنها ليست موجودة .

وقد عجبت لعالم باحث كالدكتور زريق ، أن يعتبر بأن القومية العربية ليست موجودة . هناك الكثير من الباحثين الذين يعتقدون بوجودها ابتداءً من امرىء القيس ، واذا كان الاسلام قد جاء ، فقد جاء ليقويها . ثم هناك المصطلحات الجديدة كتحرري ورجعي والى آخره . . ما هي دلالاتها ؟

قسطنطين زريق : اشار الاستاذ القاسمي إلى وجود الكثير من العموميات في محاضرتي ، وأربط هذا بما قاله عن قضية التحرر في ملاحظته الأخيرة حول كلمتي تحرري ورجعي اللتين تحملان قدراً كبيراً من العموميات . غير أنني أعتقد بأني حاولت أن أكون واضحاً فيما أرمي اليه ، وأن أنفي عن التحررية الصادقة الأصيلة تلك الحركات التي ترفع شعارات التحرر ولا تتقيد بها ، بل في أحيان كثيرة ، فانها تخالف العقل والانسان وتدوس كرامة المواطن . فليس كل من يسمي نفسه تحررياً هو في الواقع تحرري . وقد أوضحت ما عنيته بالتحرر ، وبنيته على أساسين ثابتين ، هما

التحرر العقلاني والتحرر الاخلاقي .

نحن في عصر ، لا نستطيع فيه المساومة أو المداهنة ، من قال أن هذه المشكلة غير موجودة خارج لبنان . طبعاً لم تعد موجودة في المناطق التي زال فيها الوجود المسيحي ، أما في بقية البلدان ، في مصر مثلاً ، أهي غير موجودة حقاً ؟ طبعاً هناك مشكلات أكثر منها خطراً . ولكن لا يمكن معالجة المشكلة بنفي وجودها وانما بالتصدي لها . وأؤكد لكم أن هذه المشكلة حين تُحل خارج لبنان ، فلا يعود هناك من مشكلة في لبنان .

وأخيراً ، فإني أستأذن الاستاذ القاسمي ، بأن أقول بأن القومية العربية غير موجودة فعلاً ، ولا هي وجدت في زمن النبي العربي أو في زمن الأمويين والعباسيين . وجدت عناصرها ولكنها لم توجد . القومية العربية هي تطور حديث ، يتنامى مع تطور المجتمع العربي . وليس هذا الواقع ، محصوراً في بلادنا ، فالشعوب الأوروبية لم تكن تملك القومية في العصور القديمة . هل نستطيع أن نتكلم عن قومية يونانية في العصور القديمة ؟ طبعاً ، لا ، فالقومية اليونانية تكونت بفعل تطورات اقتصادية واجتماعية نشأت عن الثورات التي قامت في الغرب ، وأهمها الثورة التجارية وقيام البرجوازية والاصلاح . يجب أن نميز بين القومية العربية كشيء موجود بالقوة ، وبين القومية العربية كوجود فعلي . القومية العربية موجودة بالقوة منذ أن وجد العرب ، وهي الآن في طريق التكون ، وهي تحارب قوى متعددة في سبيل هذا التكون . القومية العربية هي اليوم في حالة بناء لذاتها ، وغايتها هي المساهمة في إكمال هذا الخط ، حتى تخرج من القوة إلى الفعل .

الياس خوري : ملاحظتي الأولى ، تتعلق بهذه المحاضرة ومجموع محاضرات هذه السلسلة حول المسيحيين العرب . لقد استمعنا حتى الآن إلى تأريخ للظاهرة ـ المشكلة ، في مجموعة من المحاضرات ، كان آخرها محاضرة المطران خضر ، ولم نستمع إلى واقع الظاهرة ـ المشكلة ، في الوضع الراهن الذي نعيش . طبعاً خضر لم يتكلم عن الحاضر إلا في جانبه اللاهوتي ، وبشكل متميز ، لكن المسألة هي في الجوانب الاجتماعية والسياسية والفكرية التي تجعل من هذه الظاهرة مشكلة راهنة .

والحقيقة ، أنني كنت أتوقع من استاذنا الدكتور زريق أن يكلمنا أكثر عن

الحاضر حتى نصل إلى المستقبل ، لكنه انتقل من الماضي إلى المستقبل ، كأن الحاضر عصيّ على الفهم ، أو لا يمكن الكلام عليه .

ملاحظتي الثانية ، تتعلق بالمسألة القومية . وأنا أعجب كيف أن واحداً من كبار منظري الفكر القومي العربي كالدكتور زريق ، لم يلاحظ أن المشكلة الاساسية هي مشكلة الحركة القومية العربية ، عدم قدرة هذه الحركة التي نشأت في أواخر القرن الماضي على بلورة وجهة حل لمشكلات المجتمع العربي ومشكلة الأقليات ، واحدة منها . هل عجز الحركة القومية عن بلورة هذه الحلول ناتج عن حجم القوى التي واجهتها ، أم هو ناتج عن طبيعة الحركة القومية ، كصيغة توفيقية ، وعن قيادتها وتركيبها الطبقي . د . زريق تجاوز هذا السؤ ال ، ولم يطرحه أساساً ، ونقلنا مباشرة إلى تأملية حول رؤ يته لمستقبل المجتمع العربي .

ملاحظتي الثالثة ، وهي في الحقيقة سؤ ال ، فهل الخطر في المجتمع العربي هو على الأقليات أم هو على الأكثرية . نحن ، نقبل بافتراض مسبق ومفروض علينا بحكم الدعاية والارهاب ، وهو أن الخطر قائم على الأقليات . بينما السؤ ال الحقيقي يبدأ من الملاحظة بأنه منذ بدايات الضغط الاستعماري على المنطقة العربية ، انصب الهجوم على الأكثرية والأرض . تفتيت الأرض إلى دويلات ، وتحطيم الاسلام بكتابات عنصرية وبمناهج تعليم مفروضة .

واليوم ، نشاهد كيف أن الأكثرية ، تشعر بنفسها بأنها هي المضطهدة ، وأن الأكثرية ، على الأقل في بلادنا ، تشعر بأنها مهددة في وجودها . هنا تصبح مسألة الأقليات ، أحد أشكال تحطيم المجتمع ، ويصبح عجز الحركة القومية عن طرح ديمقراطي لمسألة الأقليات نابع من عجزها عن أن تشكل قطباً موحداً ، ضد الغزو الخارجي . ونلاحظ ، أن المأساوي هنا ، هو في أن الدعوات الطائفية لم تنتعش بهذا الشكل الجنوني الا بعد هزيمة حزيران ، وأن الطائفية لم تتحول إلى شكل سياسي رئيسي في بلادنا إلا مع انتصار « التحديث » بالشكل المحلي له ، ومع تعميم الخطاب القومي .

ملاحظتي الأخيرة تتعلق بمعنى التعدد في المجتمع العربي ، ان وجود المذاهب الدينية المختلفة في بلادنا ، ليس مجرد وجود شكلي فرضه الاستعمار ،

بل هو تعبير عن تراكم ثقافي طويل ، وهذا يعني أن التعدد هو أحد سماتنا التاريخية ، ولا يمكن الغاؤه ، بل هو يقدم شكلاً خاصاً ، لمعنى الوحدة الاجتماعية ، اذا استطعنا الوصول إلى وحدة اجتماعية حقيقية عبر ثورة حقيقية .

قسطنطين زريق : أشار الياس خوري إلى أن الحركة القومية العربية كانت عاجزة حتى الآن . نعم ، هذا جانب من المشكلة . وقد أشرت الى أن القومية العربية هي في طريق التطور والتكون ، وربما ، لم تستطع هذه الحركة أن تجابه جميع المشكلات التي تتصدى لها . نحن نعتقد أن المجتمع يمكن له أن يتبدل من مجتمع إقطاعي رجعي عشائري إلى مجتمع قومي خلال فترة قصيرة أو بسحر ساحر . ولكن لننظر الى خبرة غيرنا من الشعوب ، فالقوميات في الغرب لم تتكون بمثل هذه السهولة ، وانما نتيجة صراعات مستمرة خلال أجيال . القومية العربية لم تكتمل ولم تستطع وعي كل مشكلاتها وحلها . أما حول مشكلة الأكثرية ، فأنا لا أنكر ذلك ، وقد ذكرت مرات عدة بأن الاستعمار خلق لنا المشكلات ، وانه يحاول أن يبددنا ويفككنا ، والأكثرية تتعرض للكثير من هذه الاضطهادات . انما موضوعي هو « المسيحيون العرب والمستقبل » ، عالج مشكلتهم دون أن ننسى ما هي مشكلات الأكثرية . وأخيراً ، فقد أشار خوري الى أن موضوعي تأملي ، وهو كذلك لأن الموضوع هو المستقبل .

طريف الخالدي : سؤالي الى استاذنا الكبير ، يتعلق بالقسم الثاني من عنوان محاضرته ، وهو المستقبل ، كعلم أو كعلم محدود . وأنا أفترض أن من يعرفون المستقبل أكثر من غيرهم هم رجال السياسة العظام الذين هم على اطلاع واسع بمجريات الأمور على كافة المستويات . فلذلك عندما يقول د . زريق في محاضرته : اننا نريد أن نستشف معالم المستقبل لبضع عقود من السنين ، ترجع بي الذكرى إلى مذكرات كبار السياسيين في العصر الحديث ، بدءاً ببسمارك وانتهاءً بكيسنجر ، واذا تمعنا في مذكرات هؤلاء ، الذين كانوا على اطلاع واسع لمجريات الأمور ، نرى أنهم عندما كانوا في أوج سلطتهم ، لم يستطيعوا أن يستشفوا المستقبل لأكثر من أسبوع أو أسبوعين . فهل نحن في وضعية تسمح لنا بأن نستشف المستقبل الى بضعة عقود من السنين ؟

قسطنطين زريق : أعتقد أن د . طريف الخالدي لا يجهل الاتجاهات الحديثة القائمة الآن حول استطلاع المستقبل ، بحيث صار علماً من العلوم . وهذا يعني أن هناك محاولات جدية لاستكشاف هذا المستقبل ، سواء من قبل مؤسسات دولية أو وطنية أو جامعات أو أفراد . طبعاً ، في الماضي ، كان استشفاف المستقبل قائماً إما على التنبؤ أو على الخيال عند الأدباء والشعراء والكتاب . أما الآن ، فإن العلماء يحاولون وضع قواعد وقيوداً ، بأن يقولون لك هذه هي الاتجاهات المحتملة . لذلك فأنا أعرض ثلاثة سيناريوهات مختلفة للمستقبل .

حسن مشرفية : أشكر المحاضر وأوافقه على أغلبية طروحاته ، وخصوصاً ضرورة أن يقوم العرب بثورة على أنفسهم ، فنحن تنقصنا الثورة على الأوهام . غير أن هناك صعوبة في ما يتعلق بالاستقراء وأعطي شاهداً على ذلك ، فقد يحدث في أحد المختبرات اكتشاف نستنتج منه طريقة جديدة لتحرير طاقات طبيعية ، قد تقلب كل المعطيات الاقتصادية والسياسية رأسا على عقب . أنا أوافق د . زريق على ضرورة اعداد الفرد العربي على أي نوع من السيناريوهات ، المهم هو أن يكون الفرد العربي قوياً بالقوة ، حتى إذا جاء أي طرف يصبح قوياً بالفعل .

قسطنطين زريق : ما قاله د . مشرفية عن العلم التطبيقي صحيح . لكن في الواقع ، اذا أردنا أن نشرح قضية العلم ، فالعلم نطاق قائم بنفسه ، ويقوم على عقلية علمية ومنهج علمي ، وأنا لا أنكر قيمة التكنولوجيا ، لكن التكنولوجيا لا تستطيع أن تقوم دون العلم النظري .

الدّكتور طريف الخالدي

اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي .

إلى « دار الفن والأدب » ، أولاً ، شكري الجزيل فقد أتاحت لنا هذه الفرص الممتعة لنتبادل فيها الآراء حول موضوع المسيحيين العرب .

يقول أبو سليمان المنطقي السجستاني ، وهو من أحب المفكرين المسلمين الى قلبي : « نحن نُساق بالطبيعة إلى الموت ونُساق بالعقل إلى الحياة »[1] . وهذا ما صنعته جانين ربيز « ودار الفن والأدب » عندما نقلتنا من الطبيعة الى العقل . فالفروقات الدينية ، هي من أهم أسباب الكوارث التي حلّت بالبشرية في تاريخها الطويل ؛ اذ حصدت الحروب الدينية من الأرواح أضعاف ما حصدته معظم الكوارث البشرية والطبيعية الأخرى .

ان الاهتمام ببعث علم الكلام الاسلامي من جديد (وهو العلم الذي سوف أسمّيه من الآن فصاعداً « اللاهوت الاسلامي » بغية التخفيف والايضاح) ـ هذا الاهتمام أصبح الآن شائعاً في كتابات بعض مفكري العرب المسلمين من أمثال محمد أركون وعبد الله العروي وحسن حنفي وغيرهم . لكن هذه الدعوة إلى الانبعاث اللاهوتي لم تواكبها حتى الآن أية اقتراحات محددة حول المواضيع التي يجب أن يتطرّق اليها مثل هذا اللاهوت الجديد . وكنت قد دعوت في محاضرة سابقة الى ضرورة انفتاح الاسلام على اللاهوت المسيحي ؛ وسوف احاول اليوم أن أتطرق الى بعض نواحي هذا الانفتاح وفوائده .

تُقسم هذه المحاضرة الى أقسام ثلاثة ، لكل قسمٍ منها منهجيّته الخاصة :

أ ـ القسم الأول : « المسيح العربي » . في هذا القسم ، أتناول بالتحليل أقوال السيد المسيح كما وردت في بعض نصوص الأدب العربي في العصر الوسيط ، وأطمح الى فهمها فهماً دينياً وأدبياً وأخلاقياً وفلسفياً . هذا المسيح ليس بالضبط مسيح الأناجيل (على الأقل ، مسيح الأناجيل الثلاثة الأحادية النظرة ، Synoptic ، أي متى ومرقص ولوقا) ولا هو بالضبط مسيح القرآن . اذاً ، ليس هو المسيح المسيحي ولا هو المسيح

الاسلامي بل هو عملاق مقدس ينتصب فوق هذه الأرض العربية .

ب ـ القسم الثاني : « تاريخ نظرة الاسلام العربي إلى اللاهوت المسيحي » . وهنا سوف أحاول أن أحدد الأدوار التاريخية التي مرَّت بها هذه النظرة عبر العصور . وقد ازداد الاهتمام مؤخراً بتاريخ نظرة الحضارات الانسانية بعضها إلى بعض ويدور النقاش في العالم العربي ، في هذه الأيام ، على احدى هذه النظرات وهي نظرة الاستشراق . وفي هذا القسم أحاول أن أؤ رّخ لنظرةٍ حضارية معينة كمساهمة سريعة ومحدودة في هذا النقاش المثمر والمنعش .

ج ـ القسم الثالث : « اللاهوت المسيحي **المعاصر** وعلم الكلام (= اللاهوت) الاسلامي » . وفي هذا القسم أتناول بعض المواضيع التي أخالها اساسيّة في اللاهوت المسيحي المعاصر ، وهي هامة لكل من يبغي احياء اللاهوت الاسلامي . ففي مثل هذا التلاقح اللاهوتي ، وما له من تاريخ عريق ، ما يكفي ليجعل من الواجب علينا اليوم أن نستمر في البحث عن العلائق والعُرى الايمانية التي تشدّنا الى بعضنا البعض ، مسيحيين ومسلمين ، في عالمنا العربي الممزّق .

ثلاث منهجيات ، إذاً : منهجية نصوصية في القسم الأول ومنهجية تاريخية في الثاني ومنهجية لاهوتية في الثالث . وغاية ما أتمناه أن تنتهي هذه النزهة بين المنجهيات الى نقاش مفيد ، فخير المحاضرات هي تلك التي ينقلب فيها المُحاضِر مُحاضَراً والحاضرون محاضِرين .

١

المسيح العربي

لا بد هنا من توطئة تاريخية وجيزة قبل أن أدخل في نصوص أقوال السيد المسيح . ان الاهتمام الاسلامي بصورة السيد المسيح في القرآن وبمكانته في الاسلام عموماً أمر له جذور تاريخية تمتد بلا انقطاع منذ نزول الوحي على النبي العربي وحتى أيامنا هذه . كما أن بعض المستشرقين صرفوا جهوداً كبيرةً في تحليل هذه الصورة للسيد المسيح والمستمّدة أساساً من القرآن . لكن هذا الاهتمام بالمسيح القرآني لم يصحبْه اهتمام جدّي بأقوال السيد المسيح كما وردت في الأدب العربي الاسلامي . ولا جدال ان للمستشرق الاسباني المعروف أسين بلاثيوس فضلاً كبيراً في هذا المضمار اذ أن أسين كان، على ما أعلم،

أوّلَ من جمع أقوال السيد المسيح بطريقة علمية دقيقة ومبوّبة وضمّها في مقالتين صدرتا في مجلة «Patrologia Orientalis» ، الأولى عام ١٩١٩ ، والثانية عام ١٩٢٦[٢] . وقد جمع أسين في مقالتيه مئتين وخمسين كتاباً من أمهات كتب الزهد والتصوف في العصور الاسلامية الوسطى ، معظمها يرجع إلى القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد (الرابع والخامس الهجريّين) ؛ وأضاف أسين إلى كل قول من هذه الأقوال ترجمةً وشروحاً باللغة اللاتينية . ومجهودي بالمقارنة مع مجهود أسين متواضع جداً اذ استعملت خمسة مصادر جديدة فقط لكنني دوّنت حوالي خمسة وسبعين قولاً من أقوال السيد المسيح ولربما كانت نصف هذه الأقوال لا ترد في مجموعة أسين . كما أن أسين لم يعالج هذه الأقوال معالجةً أدبية ونظرية وافية . ولا ريب عندي ، على كل حال ، أن هذا التراث من أقوال السيد المسيح لم يُجمع بعد ولم يُحلّل على الوجه الأكمل . وأرى أن مثلَ هذا العمل لا يمكن أن يقومَ به سوى فريق من العلماء المختصين على امتداد فترة طويلة من الزمن .

لنبدأ بتقسيم هذه الأقوال إلى فئاتٍ ثلاث ، وذلك بالنسبة إلى مطابقتها مع الانجيل . هناك ، أولاً ، أقوال للسيد يمكن اعتبارها ترجمةً حرفيّة وصادقة لما نجده في الانجيل ؛ وهناك ، ثانياً ، أقوال للسيد فيها لُبٌّ انجيلي واضح ولكنها اكتسبت ثوباً جديداً أو تفسيراً جديداً لا أساس له في الانجيل . وهناك ، ثالثاً ، أقوال للسيد لا يرد مثلها في الانجيل ، لا من قريب ولا من بعيد ، تلك الأقوال التي نسميها « أبو كريفا » ومعناها الأساسي في اليونانية هو « السرّي » ، أو « الكامن » (أو « الباطني » اذا أردتم) أو التي سمّاها أسين في مقاله « اغرافا » ، اي الأقوال غير المكتوبة ، أي تلك التي لم تُضمّ الى الكتاب المقدس .

ولعل الخوض فوراً في أمثلة من هذه الفئات الثلاث يشكّل أسهل السبل الى الاحاطة بها . ولنبدأ أولاً بالأقوال المترجمة من الانجيل ، أي بالفئة الأولى .

« وفي الانجيل أن المسيح عليه السلام قال للحَواريّين : كونوا حُلماءَ كالحيّات وبُلْهاً كالحمام »[٣] .

وفي انجيل متى (١٠ : ١٦) نقرأ ما يلي : « كونوا حكماء كالحيّات وبُسَطاء كالحمام » .

وهناك بعض الأقوال من هذه الفئة الأولى التي نراها خليطاً من أماكن متفرقة في الانجيل ولكن الترجمة دقيقة على العموم . فمثلاً :

« قال المسيح عليه السلام ان أبغض العلماء إلى الله رجل يحب الذكر بالمغيب ويوسّع له في المجالس ويُدعى الى الطعام وتُفرّغ له المزاود . بحق أقول لكم ، ان أولئك قد أخذوا أجورهم في الدنيا وان الله يضاعف لهم العذاب يوم القيامة »(٤) [قارن بانجيل متى ٦ : ٢ و ٢٣ : ٥] .

والأمثلة على هذه الفئة من أقوال السيد كثيرة ، وقد شاع البعض منها حتى أصبح بمثابة المثل السائد . ودراسة نصوص هذه الفئة من أقواله تبين لنا أموراً لغوية وتاريخية وحضارية على درجة كبيرة من الأهمية . ولنأخذ مثلاً واحداً على ذلك ، وهو ترجمة لفظة « الفريسيين والكتبة » في الانجيل بلفظة « العلماء » في النص الاسلامي اعلاه . ماذا يعني هذا التحول ؟ يعني في رأيي أن المسيح العربي قد دخل في خضمّ التاريخ الاسلامي ، ليس فقط من خلال القرآن والحديث . ولـن أتوقـف عند بعض الأمور اللغوية الواردة في هذه النصوص على الرغم مما في البعض منها من قيمة تاريخية واضحة .

أما **الفئة الثانية** من أقوال السيد فهي التي وصفتها أعلاه بأن لُبَّها انجيلي أما شكلها فجديد . واليكم بعض الأمثلة :

« خرج عيسى عليه الصلاة والسلام ذات يوم مع أصحابه ، فلما ارتفع النهار مرّوا بزرع قد أفرك فقالوا يا نبي الله انا جُيّاع . فأوحى الله تعالىٰ اليه أن ائذنْ لهم في قُوتِهم فأذِنَ لهم فتفرّقوا في الزرع يفركون ويأكلون . فبينما هم كذلك اذ جاء صاحب الزرع يقول « زرعي وأرضي ورِثتها من أبي وجدي فباذن من تأكلون » . . . فدعا عيسى ربَّه أن يبعث جميعَ من مَلَكَها من لَدُنْ آدم إلى تلك الساعة فاذا عند كل سنبلةٍ ما شاء الله من رجلٍ وامرأة يقولون « أرضنا ورثناها عن آبائنا وأجدادنا» ففرّ الرجل منهم . وكان قد بَلَغه أمرُ عيسىٰ ولكن لا يعرفه ، فلما عَرَفه قال « معذرة اليك يا نبي الله اني لم أعرفك . زرعي ومالي حلال لك » . فبكى عيسى عليه الصلاة والسلام وقال « ويحك ! هؤلاء كلهم ورثوها وعمّروها ثم ارتحلوا عنها وأنت مرتحلٌ عنها ولاحقٌ بهم ليس لك أرض ولا مال »(٥) .

من الواضح أن هذا النص مبنيّ على قصة السيد المسيح مع تلاميذه حين مشوا بين الزروع يوم السبت فسمح لهم بأكلها ، خلافاً لطقوس يوم السبت ، وكدلالة على ذلك الصراع بين روح الشرع ونصه الذي تجلى في حياة السيد بكاملها . لكن النص هنا

لا علاقة له البتة بالشرع ولا بالطقوس الدينية اذ أصبح الآن نصاً يتضمن معجزةً من معجزاته أراد بها السيد افهام مالك الأرض أن الأرض في الحقيقة ملكٌ لله وحده وان ممتلكات الدنيا كلَّها الى فناءٍ .

ونجد شبيهاً لهذا في النص الآتي : « قال عيسى بن مريم عليه السلام : إياكم والنظرة بعد النظرة فانها تزرع في القلب الشهوة وكفى بها لصاحبها فتنة »[٦] .

ولُبّ هذا القول هو ما نجده في انجيل متى (٥ : ٢٨) « من ينظر إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها في قلبه » . ويبدو هنا أن المسيح العربي قد تراجع عن صرامة المسيح الانجيلي الذي تكفيه نظرة واحدة لتجعل من صاحبها زانياً . أما المسيح العربي فالخطيئة عنده هي في التكرار ، أو هي في الزرع ، اذا شئتم ؛ (والزرع كما نعلم هو من أبرز الصور في أمثال السيد المسيح) . المعصية اذاً هي في الاصرار والمعاودة لا في النَزَق والانفعال .

أما **الفئة الثالثة** ، وهي فئة الأقوال والأحاديث غير الانجيلية فهي تطرح مشكلات تاريخية عديدة ، لا تمكن الاجابة الوافية عليها في محاضرة كهذه . فهي تطرح أولاً السؤال الآتي : هل نحن هنا أمام مسيح « فولكلوري » ترجع جذوره الى ما قبل الاسلام (اسرائيليات مثلاً) ؟ هل نحن نقترب هنا من الحلقة المفقودة التي تربط مسيح الانجيل بمسيح القرآن ؟ هذه أسئلة أتمنى أن يجد العلماء لها أجوبة في المستقبل القريب وأني لن أتعرض لها الا لماماً . همّي هنا أن أعرض أمامكم بعض هذه الأقوال وان أخلص الى شيء من التقييم الشامل لمجمل هذه الأقوال بغض النظر عن جذورها التاريخية .

بادىء بدء ، هناك بعض الأقوال التي تبدو بوضوح على أنها من صنعٍ أو اخراج اسلامي ترمي إلى نفي الالوهية عن السيد على لسانِه هو ، فمثلاً :

« وقال المسيح عليه السلام لقوم غَلَوْا فيه : اني أصبحتُ لا أملك نفعَ ما أرجو ولا استطيع دفعَ ما أحذر وأنا مرتهن بعملي والخيرُ كلّهُ بيد غيري : فأيّ فقيرٍ أفقر مني وأيّ عبدٍ أحوج الى مولاه مني »[٧] .

« كان من دعاء المسيح حين أخذه اليهود ليصلبوه بزعمهم فرفعه الله اليه : اللَّهمَ أنتَ القريبُ في علوّك ، المتعالي في دنوّك ، الرفيعُ على كل شيء من خَلْقك ؛ أنت الذي نفذ بصرُكَ في خَلْقك وحَسِرَت الابصار دون النظر اليك وغَشِيَتْ دونك ؛ وشمخ بك

العلو في النور ؛ انت الذي جَلّيت الظُّلمَ بنورك فتباركت اللهم خالقَ الخَلْق بقدرتك . . . لا إله إلا أنت إنما يخشاك من عبادك العلماءُ الاكياس . . . . أشهدُ أنك أحدٌ صمد لم تلد ولم يكن لك كفواً أحد »[٨] .

«وسئل عيسى عليه السلام أي الناس اشرف فقبض قبضتين من تراب وقال : أيُّ هاتين أشرف ؟ ثم جمعهما وطرحهما وقال : الناسُ كلهم من تراب ، إن أكرمَكم عند الله أتقاكم »[٩] .

هذه الأقوال لا تحتاج الى تعليق طويل . فالمسحة القرآنية واضحة فيها ، ولا جدال أيضاً أن فيها روح أصحاب الحديث وأهل التصوف . لكنّ هناك بعض الأقوال التي تشذ عن هذا النهج شذوذاً يلفت النظر ، فمثلاً :

« وقيل لعيسى بن مريم عليهما السلام : ألا تتزوج ؟ فقال انما يُحَبُّ التكاثر في دار البقاء »[١٠] .

« وحكي أن رجلاً رأى عيسى عليه الصلاة والسلام فقال له : يا نبيّ الله ، صَلْبُك حق ؟ قال نعم . فعبّرة على بعضهم فقال تُكذب رؤ ياك بقوله تعالىٰ ، وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبّه لهم ، ولكن هو عائد على الرائي »[١١] .

ففي الحديث الأول نرى أن المسيح يُدخِل الزواج تحت مفهوم التكاثر وكأنه يعطي حجة قرآنية للامتناع عن الزواج أو على الأقل لامتناعه هو عن الزواج . فالتكاثر في القرآن كما هو معلوم يعني المباهاة بالأموال والعدد والأولاد ولا يعني أبداً الامتناع عن الزواج . أما الحديث الثاني فوجه الغرابة فيه ، بالرغم من النفي القرآني الذي يواكبه ، هو أننا أمام مسيح يصرّ على صلبه .

ولا جدال أن مثل هذه الأقوال لا يجب أن تؤخذ وحدها ، بل هي اجزاء مبعثرة تشكّل بمجموعها ما قد نسمّيه المسيح العربي . فنحن نجد بين أيدينا اليوم عدة مئات من أحاديث وأقوال السيد ، العديد منها ليس انجيلياً ولا قرآنياً ، ولكنها مع ذلك لا تختلف في روحها عن الانجيل والقرآن . ونجد من بينها أقوالاً ذات جمال أخّاذ ولكنّ المجال لا يسمح الا بسرد القليل منها :

« ويحكى أن بعضَ أهل البطالة مرّ بالمسيح عليه السلام وقد توسّد حجراً فقال : يا عيسى ، قد رضيت من الدنيا بحجر ! فقذف به اليه وقال : هذا لك مع الدنيا ! لا حاجة لي فيه »[١٢] .

« وقال المسيح عليه السلام : الدنيا قنطرة فاعبروها ولا تعمّروها »[13] .

«قال عيسى عليه السلام : عالجتُ الأبرص والأكْمَه فابرأتهما وعالجت الأحمق فأعياني »[14] .

« مر عيسى عليه السلام على بقرة قد اعترض ولدها في بطنها فقالت : يا كلمةَ الله ادع الله أن يخلصني . فقال : يا خالق النفس من النفس، ويا مخرج النفس من النفس، خلّصها . فالقت ما في بطنها »[15] .

« . . ويروى . . . أن عيسى . . . بينما هو في سياحته اذ مر بجمجمةٍ نخرة فسأل الله في أن تتكلم فانطقها الله فقالت يا نبي الله أنا بلوان بن حفص ملك اليمن عشت ألف سنة ورُزقت ألف ولد وافتضضت ألف بكر وهزمت الف جيش وفتحت ألف مدينة فما كان كل ذلك الا كحلم النائم . فمن سمع قصتي فلا يغتر بالدنيا . فبكى عيسى عليه الصلاة والسلام بكاءً شديداً حتى غشي عليه »[16] .

« وقيل لعيسى على نبينا وعليه السلام : من أدّبك ؟ قال : ما أدّبني أحد ولكني رأيت جهل الجاهل فجانبته »[17] .

« وقال المسيح عليه السلام : ليكن الناس منك في راحة ونفسك منك في تعب »[18] .

لا بد لنا الآن من وقفة قصيرة لكي أحاول أن استكشف ملامح شخصية هذا المسيح العربي . وأود في البداية أن أؤكد أنني لا أزعم أنه قد ولِد لنا اليوم مسيح جديد ثالث نُضيفه الى مسيحَي الانجيل والقرآن ولكنه أيضاً ليس مسيحاً مبعثراً ملموماً من هنا وهناك . ولا ريب أنه قد دار في ذهنكم وأنا أقرأ أقوالَ السيد الكثيرُ من الذكريات : أحاديث نبوية ، حِكم صوفية أو زهدية ، حكم سقراطية ، نصوص غنوسطية ، أقوال للامام علي ، حكم فارسية وهندية والى ما هنالك . لكن لهذا المسيح العربي شخصية ذات ملامح معينة في التاريخ العربي الاسلامي . هذا المسيح العربي ليس مسيحاً جديداً بل هو امتدادٌ جديد لمسيحنا المألوف . وحتى لو كان هذا المسيح مبعثراً ، فهو ليس شاذاً عن مسيح القرآن والانجيل في روحه ، بل انها كما قلت رؤ يةٌ جديدة يمنحنا إيّاها الأدب العربي الاسلامي لفهمه من منظار جديد . إنه مسيح عالمٌ ، زاهدٌ ، ساحرٌ ، باك ، غاضب .

وقبل أن انتقل إلى القسم الثاني ، أود فقط أن أسجل بعض الملاحظات الهامشية فيما يتعلق بالمسيح العربي . أولاً ، عندما نستعرض أقوال السيد التي هي اما انجيلية أو شبه انجيليّة نجد أن الغالبية الكبرى منها ترجع الى انجيل متى . وأود أن اقترح ، فقط لاجل المناقشة ، ان هذا الاهتمام الزائد بانجيل متى والذي يجعله أقرب الاناجيل إلى الاسلام ، مردّه لربما إلى قول السيد في انجيل متى (٢٣ : ٣٤) : « لذلك ها أنا أرسل اليكم أنبياء وحكماء وكتبة فمنهم تقتلون وتصلبون ومنهم تجلدون في مجامعكم وتطردون من مدينة إلى مدينة » ، وفيها تصريحٌ بقدوم أنبياء من بعده . ثانياً ، عندما نستعرض أقوال السيد من الفئة الثالثة ، أي الفئة المستقلة عن الانجيل والقرآن ، فانها تسمح لنا بأن نلمح خيطاً ضئيلاً من الترابط بين مسيح القرآن والمسيح الغنوسطي . فقد صدر في العام ١٩٧٧ كتاب هام بعنوان « مكتبة نجع حمادي »[١٩] . ويضم هذا الكتاب بين دفّتيه بعض نصوص « الابو كريفا » المعروفة كانجيل توما مثلاً . ولكنه يضم أيضاً كتابات غنوسطية ودوستية (Docetist) جديدة ، أخص بالذكر منها كتاباً صغيراً جداً بعنوان « رؤ يا بطرس » (The Apocalypse of Peter) يقع في خمس صفحات ويرجع على ما يبدو إلى القرن الثالث الميلادي .

فهذا النص ، الذي أتشرّف أن أكون ، على ما أعلم ، أولَ من ينقل بعض فقراته الى اللغة العربية ، يتحدث عن رؤ ىً ثلاث شاهدها بطرس الرسول . وفي الرؤ يا الثانية ، يرى بطرس صلب السيد المسيح . لكن المسيح الحقيقي يقف الى جانبه ويقول له :

« هذا الذي يدقون المسامير في يديه وقدميه هو جزؤ ه الجسماني ، انه البديل الذي يخضع للذل والذي أتى الى الوجود في صورته . لكن انظر اليه وانظر الي » .

ويقول له بعد قليل :

« هذه الأمور التي شاهدتَها سوف تعطيها الى أمة أخرى ليست من هذا العصر »[٢٠] .

٢

تاريخ نظرة الاسلام العربي إلى اللاهوت المسيحي

كلما ازدادت حساسيّةأي موضوع في الزمن الحاضر، ازداد تاريخ ذلك الموضوع دعائيّةً . فالتأريخ الذي نؤرخ به علاقات الطوائف الدينية في زمن يتّسم بحدّته الطائفية لا يسلم في الغالب من نظرة هجومية أو دفاعية . وبالمقابل ، فلو نحن تركنا الهجوم والدفاع جانباً ، عندما نؤرخ لمثل هذه المواضيع ، فقد نطمح في النهاية إلى تخفيف حدّة ما نراه حولنا من تفسّخ وانقسام . فالعقل يقودنا ، هنا أيضاً ، الى الحياة .

لا بد لكل من يتصدّى لمثل هذا الموضوع أن يعترف مسبقاً ببعض ما يثيره الموضوع من مشكلات . فالمشكلة الأولى هي القدرة على الاحاطة بتاريخ نظرة عمرها اليوم ألف وأربع مائة سنة ، وذلك ضمن اطار محاضرة تبغي الايجاز ولكن ليس على حساب الدقة . وقد حاولت في الماضي أن أعالج هذا الموضوع بشكل مقتضب في اجتماعات خاصة مع بعض الاصدقاء ، وسوف أحاول اليوم أن أفصّل الموضوع وان أصيغه بشكل أوضح .

والمشكلة الثانية ، في مثل هذا الموضوع ، هي علاقة هذه النظرة بالمجتمعات المتلاحقة التي انبتتها . فالأفكار ، لها جذور في الأرض لا يمكن اقتلاعها منها . ومؤرخ الفكر يواجه باستمرار مشكلة العلاقة بين الكلمات والاشياء التي هي من أصعب المشكلات الفلسفية على الاطلاق .

ولكن ، وعلى الرغم من صعوبة الموضوع وعدم انتظامه ، يجدر بنا على الأقل أن نحاول وضعه في اطار تاريخي معين ، فنقسّم تاريخ هذه النظرة الى فترات راجين أن يكون في هذا التقسيم بعض الفائدة لمن يتصدى لهذا الموضوع بشكل أوسع في المستقبل . ولعل الكتاب الأمثل في هذا الميدان من الدراسات هو كتاب المؤرخ الانكليزي المعروف روبرت ساثرن وهو بعنوان « آراء غربية حول الاسلام في العصور الوسطى »[٢١] . وسوف أحاول فيما يلي أن أسير على نهج هذا الكتاب ولكن بعد عكس الموضوع طبعاً . لذا فأنا اقترح امكانية تقسيم تاريخ نظرة الاسلام الى اللاهوت المسيحي إلى أربع فترات تاريخية هي :

أولاً ، عصر الانتصار ، والذي أرى انه امتد من القرن الأول إلى القرن الثالث للهجرة (من السابع الى التاسع الميلادي) . والسبب وراء هذه التسمية هو أن الاسلام في هذه الفترة كان ، كما يبدو ، لا يزال مزهواً بنشوة الانتصار العسكري على اعدائه ، كما كانت العقيدة الاسلامية لا تزال تحظى بزخم قرآني . فالنبي العربي خاتم الأنبياء والقرآن خاتم الكتب وامتداد رقعة دار الاسلام خير دليل على أن الحضارة الاسلامية هي أيضاً خاتمةُ الحضارات الانسانية . وفيما يختص بالمسيحية ، كان علماء الاسلام الأوائل قد اخضعوا معتقداتها لفحص سريع فوجدوها عاجزة عن الدفاع عن نفسها ، صامتة ، تختبىء وراء النفاق والكفر ، مشتتة بين طوائف عدة ، وبدون ثقافة أو حضارة يؤبه لها . فاللاهوت المسيحي فيه مغالطات منطقية فادحة أما المسيحية التي يمجّدها القرآن فتلك مسيحية قد ولّت مع بحيرا ورهطه .

وكان القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) قد شهد إرساخ قواعد العلوم الاسلامية ، وخصوصاً العلوم النقلية . فالتفسير والفقه والحديث كلها علوم أُرْسِخت مبادؤها في هذا القرن . ولعل الأدب كان هو خط الدفاع الفكري الأول عن الاسلام في ذلك الزمن ، اذ نجد فيه تباشير انفتاح الحضارة العربية الاسلامية على حضارات العالم الأخرى من قديمة ومعاصرة . واذا أردنا مثالاً على نظرة الانتصار هذه فلن نجد على ما أظن أفضل من رسالة « الرد على النصارى » للجاحظ (٢٢) . فهذه الرسالة تشكّل في رأيي قمة ما وصل اليه الفكر العربي الاسلامي في ذلك الحين حيال موضوع المسيحية عقيدةً وحضارة .

فالجاحظ يجمع في هذه الرسالة حِذق أصحاب الكلام وعلم المفسّرين والفقهاء مع فصاحة الفصحاء طبعاً ليرد الردّ الدامغ على المسيحية .

ثانياً ، عصر الفضول ، والذي أرى انه امتد من القرن الثالث حتى أوائل القرن التاسع للهجرة (من التاسع إلى أوائل الخامس عشر للميلاد) . وفي هذا العصر ، أقبل الفكر العربي الاسلامي ينهل من ينبوع المسيحية نهلاً ويحيط بقسط واسع جداً من المعرفة بتاريخ المسيحية وعقائدها . فالمناظرات بين المسلمين والمسيحيين كانت قد اتخذت شكلاً رسمياً وكانت تعقد في المجالس العامة حتى أن الفضول قد دفع بمؤرّخٍ كالمسعودي إلى الذهاب إلى كنيسةٍ بمدينة تكريت ليناظر أبا زكريا النصراني في الثالوث وغيره(٢٣) وفي هذه الفترة ازدادت المعلومات عن المسيحية ازدياداً عظيماً في الكم والنوع . ولا يسمح لنا الوقت إلاّ بأمثلة قليلة من هذا التراث .

من القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد) هناك المسعودي والصفحات الطوال التي يعقدها في كتابه « مروج الذهب » للمسيحية بما في ذلك الفقرة الشهيرة التي كتبها عن السُّنُودُسات[٢٤] . ولا بد أن المسعودي كان قد استقى معلوماته عن المسيحية من أوثق المصادر وأكثرها دقة في عصره . من القرن نفسه قد يستشهد المرء بكتاب « الإعلام بمناقب الاسلام » للعامري ، الذي يطرح الاسلام بين الأديان ويرمي إلى اثبات عقلانية الاسلام بالنسبة إلى الأديان الأخرى دون اللجوء مطلقاً الى حجج النصوص الدينية . واهتمامه بالنصرانية شديد وعميق فهو يرى أن الاسلام مزيج من تصلّب اليهودية وتواضع المسيحية[٢٥] . ويستند هذا الرأي اللاهوتي الى معرفة دقيقة بكتب العهد الجديد . ولعل احدى قمم هذه المعرفة الاسلامية باللاهوت المسيحي هي تلك التي نجدها في الجزء الخامس من كتاب « المغني في أبواب التوحيد والعدل » للقاضي عبد الجبار (من رجال القرن الخامس الهجري ـ الحادي عشر للميلاد) . فهذا الجزء من « المغني » معقود للفرق غير الاسلامية حتى منتصف الكتاب تقريباً . ويخصص القاضي عبد الجبار احدى وسبعين صفحة للاهوت المسيحي فيبحث في الفروق العقائدية بين الطوائف المسيحية ثم يفصّل العقائد الرئيسية فيبحث في التثليث والاتحاد والمشيئة والحلول والمسيحانيّة (Christology)[٢٦] . أما في القرن الذي يليه فهناك الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » الذي يبحث في المسيحية على امتداد صفحات ثمان مليئة بمعلومات هامةوأصيلةعن اللاهوت وينحو باللائمةعلى القديس بولس الذي شوّش أمر المسيحية في رأيه وخلطها بكلام الفلاسفة . لكنه يجري أيضاً بعض المقارنات المدهشة بين اللاهوتين المسيحي والاسلامي ، فيقول مثلاً ان النساطرة هم بمثابة المعتزلة من المسلمين ويقارن بين نظرية نسطوروس في الاقانيم ونظرية الأحوال عند أبي هاشم الجبّائي[٢٧] .

ولا بد من اشارة سريعة إلى كتاب « الرد الجميل لألٰهية عيسى بصريح الانجيل » للامام الغزالي الذي يرى أن اللاهوت المسيحي قد وقع في خطأين جسيمين : خطأ التقليد وخطأ التفلسف . ويستشهد الغزالي بنصوص الاناجيل الأربعة ليبرهن على ذلك الاعوجاج اللاهوتي ، مركّزاً اهتمامه على انجيلي متى ويوحنا ، ومشيداً ببولص ورسالته الى أهل كورنثة (١ كورنثوس ٨ ، ٤ ـ ٦) الذي يجد فيها الغزالي تصريحاً مسيحياً لا غموض فيه بأن الله واحد أحد[٢٨] . وينتهي عصر الفضول على ما أظن بابن خلدون . فابن خلدون في « مقدمته » لا يتطرق إلى اللاهوت المسيحي بقدر ما يتطرق الى تاريخ

الكنيسة . وما يهمه في هذا التاريخ هو أن يبرهن على أن الانفصام بين الدين والدولة هو الذي أدّى إلى بروز كنيسةٍ في المسيحية ، فالعامل الاساسي الذي يفرّق بين المسيحية والاسلام عند ابن خلدون هو الجهاد . فوجود الجهاد في الاسلام هو الذي جعل الاسلام خلافةً وملكاً في آن واحد ، أما المسيحية فقد فصلت بين هاتين السلطتين لأن المسيحيين ، على حد قوله ، « غير مكلّفين بالتغلب على الأمم كما في الملّة الاسلامية وانما هم مطلوبون باقامة دينهم في خاصّتهم »(٢٩) .

وقبل أن نترك عصر الفضول هذا ، لا بد من اشارات سريعة إلى بعض الأمور المحيطة به . أولاً ، ان الحروب الصليبية التي وقعت في هذا العصر ، لم تؤثر على ما يبدو في نظرة الاسلام الى اللاهوت المسيحي . ولا مجال للانكار أن هذه النظرة كانت نظرة عداء ولكنها كانت أيضاً ، وبالمقدار ذاته أو أكثر ، نظرة تتسم بالاعتراف بالتاريخ الواحد الذي نبعت منه المسيحية والاسلام معاً . ثانياً ، تتضمن بعض النصوص العربية الاسلامية معلومات هامة جداً عن بعض فرق المسيحية العربية . فهناك نصّان ، مثلاً ، الأول في المسعودي والثاني في القاضي عبد الجبار يثبتان بطريقة لا يرتقي اليها الشك أن الموارنة لم يكونوا متحدين (Uniates) مع كنيسة روما في بدء أمرهم بل كانوا فرقة مستقلة(٣٠) . ثالثاً ، لا يصح أن نترك عصر الفضول دون الاشارة إلى مدى اقتراب التصوف الاسلامي من المسيحية كما تجلّى ذلك ، على سبيل المثال ، في تلك الابيات الثلاثة لابن العربي ، والتي يرجع الفضل في تذكيرنا بها في عصرنا الحديث إلى الاستاذ الكبير الدكتور قسطنطين زريق :

«لقد صار قلبي قابلاً كل صورة   فمرعىً لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف   وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب انّى توجهت   ركائبه فالحبّ ديني وايماني »

ثالثاً ، **عصر اللامبالاة** ، والذي أراه قد امتد من القرن التاسع وحتى القرن الثاني عشر للهجرة (من الخامس عشر وحتى الثامن عشر للميلاد) . لن أتوقف عند هذا العصر مطولاً بل أرى أن ملامحه الفكرية العامة خالية تقريباً من أي اهتمام عميق أو مفصّل باللاهوت المسيحي . ولعل السبب في ذلك هو عودة الشعور بالانتصار الذي واكب فتح القسطنطينية في منتصف القرن التاسع هـ . (الخامس عشر م .) على يدي محمد الفاتح . ومع سقوط القسطنطينية ، سقط أكبر معقل للمسيحية ، ذلك الفتح الذي نجد له ذكراً في الحديث النبوي كأحد علامات الساعة أي احدى الملاحم التي

تؤذّن باقتراب يوم القيامة . كما أرجّحُ أيضاً أن المسيحية العربية في هذه الأزمنة كانت هي الأخرى قد فقدت الكثير من زخمها اللاهوتي فلم تعد تستقطب اهتمام مفكري المسلمين . وأتمنى أن يجلو لنا المستقبل المزيد من الغموض الذي يلفّ هذا العصر فيما يختص بموضوعنا بالذات .

رابعاً ، عصر المجابهة ، والذي يشمل القرنين الثالث عشر والرابع عشر للهجرة (التاسع عشر والعشرين للميلاد على وجه التقريب) .

واجه المسلمون العرب في هذا العصر ظاهرتي التبشير والاستعمار القادمتين اليهم من القارّات الثلاث : القارّة الأوروبية والقارّة الأميركية «والقارّة» الروسية . فاختلطت رموز الماضي برموز الحاضر وامتد العالم نحو بعضه البعض . فأصبح مفكرو المسلمين ولسان حالهم : « أين كل هذا من المسيحية السمحاء ؟ أين كل ما حدث ويحدث من رحمة المسيح ومحبته ؟ » فاختلط الحب بالبغضاء ،والمسيح العربي بالمسيح الغربي وأصبحنا نتأرجح بين التقارب حتى الالتحام والتباعد حتى العنف . وهنا بالضبط نقطة التحول الى القسم الثالث والأخير من هذه المحاضرة وهو « اللاهوت المسيحي المعاصر وعلم الكلام (= اللاهوت) الاسلامي » .

وأود قبل أن أبدأ بالقسم الثالث أن استعرض بسرعة ما قد مرّ من تاريخ نظرة الاسلام الى اللاهوت المسيحي عبر العصور وتقسيماتها الزمنية المقترحة .

من الجلي أن الاسلام قد مرّ بأحوال متعددة في نظرته الى اللاهوت المسيحي ، فمن الانتصار إلى الفضول الى اللامبالاة الى المجابهة . وكانت تواكب كل عصرٍ من هذه العصور تحولاتٌ اقتصادية واجتماعية وديمغرافيّة معيّنة . وعلى المؤرخ طبعاً أنْ يفحص مثل هذه التحوّلات بدقة ويبرز أهمّيتها في كل عصر على حدة . كما أننا لم نستكشف بعد إلاّ النزر اليسير من تراثنا العربي المسيحي ، ان كان من جهة نصوصه اللاهوتية أو من جهة معرفة وتحليل كافة ما يتضمنه تراثنا العربي الاسلامي من معلومات عن المسيحية . كما أنني لست من أولئك الذين يؤمنون أن للتاريخ عبراً قد نستشف منها معالم المستقبل . ولكن ، وعلى الرغم من كل هذه المحاذير والتحفّظات فالعاقل لا بد وأن يميل بعقله إلى العصر الثاني من تلك العصور التي عددتها ، أي الى عصر الفضول . فهناك قبل كل شيء وفوق كل شيء فيض من المعرفة ؛ وفي هذا العصر روح عدائية ولكن فيه أيضاً تجلّي المسيح العربي الذي حاولنا رسم صورته في القسم الأول من هذه المحاضرة .

٣

اللاهوت المسيحي المعاصر وعلم الكلام الاسلامي

سبق وأشرت في عدة مناسبات خلت الى أن اللاهوت الاسلامي يواجه اليوم تحدّيات جسام ، اذ عليه أن يتصدّى لمشكلات لم يعد الفقه قادراً على التصدي لها الا بالعودة الى أصول الفقه، اي الى اللاهوت. وأنا لا أرى أن هذه التحديات تواجه المسلمين العرب وحدهم بل انها تواجه أيضاً المسيحيين العرب . فاللاهوت المسيحي العربي المعاصر يعاني هو الآخر من ضعف وخمول . فالمشكلات التي تجابهنا نحن العرب ، من مسيحيين ومسلمين ، متشابهة وأكاد أقول بأنها متطابقة : العنف ، الفقر ، الاستغلال ، القمع السياسي ، مساواة المرأة بالرجل ؛ واكتفي بهذا القدر من المشكلات حتى لا يسري على هذه اللائحة من المشكلات قانون « تناقص الغَلّة » (diminishing returns). وبما أننا من مسيحيين ومسلمين نواجه أيضاً تحديات لاهوتية غربية صادرة عن القارّات الثلاث فالغريزة والعقل معاً يشيران الى ضرورة التعاضد بين اللاهوتين العربيين ، المسيحي والاسلامي ، والوقوف جنباً إلى جنب على أرض الله الواسعة وعلى أرضها المقدسة بالذات . تعميق المعرفة بين اللاهوتين هو بلا شك ضرورة واضحة لا تحتاج الى تفصيل . ولكن ، ومن أجل هذا التكامل أو التعاضد فيما بيننا ، قد يكون من الضروري لنا أيضاً أن نلجأ من حين إلى آخر الى لاهوت ما وراء الدين ، وان نمد يدنا الواحدة الى اللاهوت المسيحي الغربي المعاصر ، الذي يعاني هو الآخر من مشكلات خاصة به .

أما فيما يختص بتعميق المعرفة بين اللاهوتين ، فانّي أرى أن نقطة البداية هي في المقارنة الشاملة والمستمرة بين الانجيل والقرآن . فالانجيل في رأيي سيرة شخص يمشي بمفرده على مسرح موحش ، أما القرآن فانه يعجّ بالحياة .

واذا جاز لنا أن نترجم هذه الكتب المقدسة إلى مثيلاتها في الأدب فقد نقول ان الانجيل مأساة أما القرآن فملحمة . لكن الفضيلة العظمى عند الانجيل والقرآن معاً ليست عدالة افلاطون ولا سعادة ارسطو بل هي الثبات على الايمان في عالم يتجاذب الانسان من كل جانب .

ولا جدال ان لكل من اللاهوتين مشكلات خاصة لا تتعلق مباشرة باللاهوت

الآخر . وفيما يختص بالاسلام أرى أن من بين تلك المشكلات التي يجب الخوض فيها من جديد مسألة خلق القرآن . فالقول بخلق القرآن يعني أن القرآن تاريخي وهذا أمر هام جداً يتيح لنا أن ننظر من خلاله إلى الاسلام كظاهرة تاريخية لا كنظام أزلي ، كنص ينبغي أن نعيد فهمه باستمرار على ضوء آخر ما استجد من العلوم البشرية ، وآخر ما وصلنا اليه من فهم لتاريخ الحضارة الاسلامية . وهنا نعود فنلتقي مع اللاهوت المسيحي لنؤكد ونشهد : اذا كان الاسلام بالفعل خاتم الأديان فهو لا يُختتم حقاً الا بالمسيحية ، أي ان كماله مشتق من كمالها ، كما تجلى ذلك في تاريخ الحضارة العربية .

واذا القينا نحن المسلمين نظرة على اللاهوت المسيحي لنرى ماذا يفرقنا عن بعضنا البعض نرى أن التثليث ، على عكس ما قد يتصوره البعض ، هو أهون العوائق بيننا . أما أصعب العوائق فيما بيننا فهو ، على عكس ما قد يظنه البعض ، مسألة صلب المسيح . فالصليب طريق الخلاص في المسيحية جمعاء ، عربية كانت أم غربية ، ونفي الصلب واضح وصريح في القرآن . ولكني أرى أن حتى هذا العائق لا يشكّل في الواقع عائقاً حقيقياً . فالمسلم أيضاً يحمل معه « صليبه » الذي يؤدي به الى الخلاص كما ورد في قوله تعالىٰ : ﴿ وكُلَّ انسانٍ الزمناه طائرَهُ في عُنُقِه ونخرجُ له يومَ القيامةِ كتاباً يلقاه منشورا ﴾ (الاسراء :١٢) .

وتبقى في النهاية بعض الكلمات التي أود أن اختتم بها هذه المحاضرة التي طالت وتشعبّت ولا ريب اتعبت . عندما نتصدى معاً ، مسيحيين ومسلمين ، الى مشكلاتنا الداخلية والخارجية ، وعندما نتصدى خصوصاً للمشكلات الاجتماعية المشتركة والتي وضعتها في لائحة صغيرة في مقدمة هذا القسم ، أي عندما نتجه معاً الى لاهوت ما وراء الدين ، فلا بأس من أن نطرح على أنفسنا السؤال التالي : لماذا يهمّنا كارل ماركس ولا يهمنا كارل بارت مثلاً ؟ لماذا يهمّنا التوسر ولا يهمّنا هانز كونج ؟ وانا أطرح هذا السؤال لأني أشعر أن العديدين منا ، مسلمين ومسيحيين ، قد لجؤا الى التصوف الجديد (Neo-Sufism)في هذه الأيام العصيبة مكتشفين فيه أرضاً مشتركة تُزرع فيها المحبة . لكنني أخشى أن تكون موجة التصوف الشائعة الآن حجاباً يحجب الاضطراب في التفكير ليس الا ، أو يبلغ هذا التصوف درجة المغالاة في الوفاق والتوافق ينقطع عندها الحوار المثمر الهادىء البنّاء . فقد يحمل التصوف في شكليه ، المسلم والمسيحي ، تراثاً شعرياً رائعاً ولكنه لا يكفي ، على ما اعتقد ، لحل المشكلات الاجتماعية التي لا حياة للاهوت بدون التصدي لها .

من هنا فان لاهوت ما وراء الدين يقضي بأن نتوجه معاً الى لاهوت القارّات الثلاث في يومنا هذا ، ونستنطقه لعله يفيدنا في محنتنا الحاضرة ولعلنا نفيده في محنته .

اشارات

(١) أبو حيان التوحيدي ، المقابسات . تحقيق حسن السندوبي (القاهرة : المكتبة التجارية ، ١٣٤٧ ـ ١٩٢٩) ، ص ٢٤٣ .

(٢) راجع :

M. Asin et Palacios, «Logia et Agrapha Domini Jesu apud Moslemicos Scriptores‹asceticos praesertim, usitata», *Patrologia Orientalis,* XIII (1919), 335-431; XIX (1926), 531-624.

(٣) ابن قتيبة ، كتاب عيون الأخبار (القاهرة : مطبعة دار الكتب ، ١٣٤٦ ـ ١٩٢٨) ، المجلد ٢ ، ص ٧٢ .

(٤) ابن قتيبة ، عيون الاخبار . المجلد ٢ ، ص ١٢٧ .

(٥) الابشيهي ، المستطرف في كل فن مستظرف (القاهرة : المطبعة العامرة العثمانية ، ١٣٠٦ هـ . [١٨٨٨ ـ ١٨٨٩م .]) ، الجزء ٢ ، ص ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣ .

(٦) الماوردي ، أدب الدنيا والدين . الطبعة الثالثة . تحقيق مصطفى السقا (القاهرة : مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٧٥ ـ ١٩٥٥) ، ص ٢٩٤ .

(٧) مسكويه ، الحكمة الخالدة . الطبعة الثانية . تحقيق عبد الرحمن بدوي . (بيروت : دار الاندلس ، ١٩٨٠) ، ص ١٣١ .

(٨) ابن قتيبة ، عيون الأخبار ، المجلد ٢ ، ص ص ٢٨١ ـ ٢٨٢ .

(٩) عيون الاخبار ، المجلد ٢ ، ص ١٢ .

(١٠) الماردي ، أدب الدنيا والدين ، ص ١٣٥ .

(١١) الابشيهي ، المستطرف ، الجزء ٢ ، ص ص ٨٣ ـ ٨٤ .

(١٢) مسكويه ، الحكمة الخالدة ، ص ١٢٩ .

(١٣) ابن قتيبة ، عيون الأخبار ، المجلد ٢ ، ص ٣٢٨ .

(١٤) الابشيهي ، المستطرف ، الجزء ١ ، ص ١٦ .

(١٥) ابن قتيبة ، عيون الاخبار ، المجلد ٤ ، ص ١٢٣ .

(١٦) الابشيهي ، المستطرف ، الجزء ٢ ، ص ٢٦٤ .

(١٧) الماوردي ، أدب الدنيا والدين ، ص ٢١٠ .
(١٨) مسكويه ، الحكمة الخالدة ، ص ١٨٠ .
(١٩) راجع :

Robinson James M. , ed. *The Nag Hammadi Library*. San Francisco: Harper and Row, 1977.

(٢٠) راجع ؛ Robinson, P. 344
(٢١) راجع :

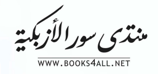
Southern, R. W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge , Mass.: Harvard University Press, 1962.

(٢٢) الجاحظ ، ثلاث رسائل . تحقيق يوشع فنكل . القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٣٤٤ هـ .
(٢٣) المسعودي ، التنبيه والاشراف . تحقيق دي خويه (لايدن : بريل ، ١٨٩٤) ، ص ١٥٥ .
(٢٤) المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر . تحقيق شارل بلا (بيروت : منشورات الجامعة اللبنانية ، ١٩٦٦) ، الجزء ٢ ، الفقرة ٧٣٦ .
(٢٥) العامري ، الإعلام بمناقب الاسلام . تحقيق أحمد عبد الحميد غراب (القاهرة : دار الكاتب العربي ، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م) ، ص ١٥٨ .
(٢٦) القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل . تحقيق محمود محمد الخضيري . (القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٥) الجزء ٥ ، ص ص ٨٠ - ١٥١ .
(٢٧) الشهرستاني ، الملل والنحل . تحقيق محمد كيلاني (القاهرة : مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .) ، الجزء ١ ، ص ٢٢٤ .
(٢٨) راجع :

Al-Ghazali, *Refutation Excellente de la divinité de Jésus- Christ d'apres les Evangiles*. ed. R. Chidiac (Paris: Leroux, 1939), p p. 39-40 du texte.

وهو تحقيق وترجمة لكتاب الغزالي الرد الجميل لالهية عيسى بصريح الانجيل .

(٢٩) ابن خلدون ، المقدمة (القاهرة : دار الشعب ، لا . تا .) ، ص ٢٠٦ . وهي ، بالرغم من مساوئها البيّنة ، نسخة عن طبعة د. عبد الواحد وافي النادرة الوجود .
(٣٠) المسعودي ، التنبيه والاشراف ، ص ص ١٥٣ - ١٥٤ والقاضي عبد الجبار ، المغني ، الجزء ٥ ، ص ص ٨٤ - ٨٥ .



مُنَاقشَــة

جوزيف طراب : أود أن ألفت نظر المحاضر ، إلى أنه لم يشر في مراجعه الى المرجع الأهم للمقارنة بين الاسلام والمسيحية واليهودية ، وهو كتاب عبد الحميد الرازي « اعلام النبوة » ، وكان هذا الكتاب ، هو الأخير الذي صدر عن الاكاديمية الايرانية للفلسفة ، وهو يملك معرفة شاملة ومذهلة للانجيل والتوراة والقرآن ، ويقيم مقارنة دقيقة جداً بين الأديان الثلاثة ليخلص الى نتيجة انها واحدة في الجوهر وان الاختلاف هو في الظاهر فقط .

طريف الخالدي : لم يسبق لي الاطلاع على هذا الكتاب مع الأسف ، واني أشكر لك هذه الملاحظة .

محمد ظافر القاسمي : لي بعض الملاحظات على محاضرة د . طريف الخالدي ، فالذي أعرفه أنا ، هو أن علم العقائد لم يتوقف أبداً ، منذ نزول القرآن الكريم وحتى أيامنا هذه .

ملاحظتي الأولى ، هي حول قول المحاضر « هناك بعض الأقوال التي تبدو بوضوح على أنها من صنع أو اخراج اسلامي » . هنا ، يجزم المحاضر ، وأنا لا أحب الجزم في مثل هذه الموضوعات ، لأسباب عدة ، ولعل أهمها هو وجود فرقة موحِّدة بين النصارى ، ما تزال موجودة إلى اليوم ، وتعتبر عيسى نبياً . ولعل الذي دعا المحاضر إلى أن يقول هذا ، هو أن هؤلاء الذين ترجموا الأقوال أو صاغوها أو وضعوها ، غلبت عليهم المسحة العربية .

ملاحظتي الثانية هي حول هذا التقسيم الى ثلاثة عصور : عصر الانتِصار وعصر الفضول وعصر اللامبالاة . أرى في هذا التقسيم شيئاً من التكلف ، ولِيأذن لي سيدي المحاضر بأن أقول ، ان هذه الأعصر قد تكون متداخلة .

ملاحظتي الثالثة ، هي حول قول المحاضر : « سبق لي وان أشرت في مناسبات سابقة ، الى أن اللاهوت الاسلامي يواجه اليوم تحديات جساماً ، اذ عليه أن يتصدى لمشكلات لم يعد الفقه قادراً على التصدي لها إلا بالعودة إلى

أصول الفقه » . هنا يخلط المحاضر بين ثلاثة علوم مستقلة ، فأما الفقه ، فهو علم الحياة ، يبدأ بالطهارة ، وأما أصول الفقه ، فهو العلم الذي وضعه الامام الشافعي في كتابه الذي سماه « الرسالة » ، و الذي وضع فيه القواعد التي تستنبط فيها الأحكام الشرعية من النصوص . وأما اللاهوت أو علم الكلام ، فهو العلم الذي يبحث عن وجود الله بالطرق العقلية ، بالاضافة إلى النصوص الشرعية ، فلا علاقة اذاً بين الفقه وعلم الكلام .

ملاحظتي الرابعة ، هي حول قول المحاضر : « خير دليل على أن الحضارة الاسلامية هي أيضاً خاتمة الحضارات الانسانية » . وأنا أرى هنا ، أن الاستاذ المحاضر قد خلط بين أمرين متمايزين ، فالأمر الأول مرده إلى العقيدة ، وهو أن الاسلام خاتمة الأديان . أما الأمر الثاني ، حول الحضارات ، فانه مسألة تاريخية انسانية حضارية ، وأنا لا أوافقه على هذا .

وأخيراً ، فان من بين الكتب الهامة ، التي كنت أود أن يشير اليها المحاضر ، كتاب « الجواب الصحيح » لابن تيمية ، وفيه يقول بأن اليهود نسبوا لله صفات المخلوق ، وأن النصارى نسبوا للبشر صفات الله ، فجاء الاسلام ليعيد الأمر إلى نصابه ، وينزه الله .

طريف الخالدي : حول مسألة احياء اللاهوت الاسلامي ، فأنا أرى أن الفقه هو الآن ، الناطق الرسمي شبه الوحيد في الاسلام ، علم العقائد لم ينقطع ، ربما ، ولكني لا أظن أنه قد ظهر كتاب لاهوتي هام بعد كتاب « التوحيد » للامام محمد عبده ، فالقرن العشرون فقير جداً في العقائد . أما حول تمييز الاستاذ القاسمي بين الفقه وأصول الفقه وعلم الكلام ، والتي أعتبرها أشياء مختلفة ، فأنا أرى مثلاً أن كتاب « أصول الفقه » للامام الشافعي شديد القرب مما قد نسميه بعلم الكلام ، لأنه يبحث في أصول الفقه التي تقترب من العقيدة . فرسالة الشافعي تتضمن الكثير من المقاطع ، التي يمكن لنا أن نعتبرها جزءاً من علم الكلام .

أما في ما يتعلق بتقسيم العصور ، فأنا أتكلم هنا كمؤرخ ، لأنني أعتقد بأن تقسيم الزمن الى عصور هو من أهم واجبات المؤرخ ، فعلى المؤرخ ، الذي ينظر إلى مسار التاريخ ، أن يحاول وضع الأمور في نصابها الزمني وتقسيمها الى فترات . وعلى الباحثين أن يقولوا هذا خطأ أو هذا صواب ، ولكن المهم ، هو أن على المؤرخ أن يطرح تقسيماً

للعصور . وأنا أوافق الاستاذ القاسمي على أنه قد يكون هناك أناس عاشوا في فترة عصر الفضول ولكنهم ينتمون الى عصر اللامبالاة والى آخره .

والقول بأن الاسلام هو خاتمة الحضارات فهو موجود وشائع جداً في العديد من الكتابات ، عند الجاحظ والمسعودي وأبي حيان التوحيدي .

محمد كامل طبارة : إن ما دار بين علماء الكلام واللاهوتيين في القرون الوسطى ، لم يزد الأمور إلا اختلافاً بين الفريقين . فهل نحن ، في ظروفنا الراهنة ، نسعى أيضاً الى فتح حوار بين اللاهوتين الاسلامي والمسيحي ؟

طريف الخالدي : في الواقع ، فأنا أرى أن تزايد المعرفة في كل عصر هو تزايد للخير . لا أرى ، تاريخياً ، أن تزايد المعرفة بين اللاهوتين الاسلامي والمسيحي أدى إلى التنافر ، بل على العكس . وقد قدمت مثل المسعودي الذي كان يذهب إلى الكنيسة بحثاً عن الحوار ، وهذا يفترض وجود روح تسامح حقيقي . وأنا أرى أن تزايد المعرفة يؤدي إلى التفاهم والتسامح .

هل نحن على عتبة حوار جديد ؟

أظن ، أننا بدأنا الآن نشعر بالرياح المسكونية التي تأتينا من الغرب . وأظن أن علينا أن نعرف بعضنا أكثر ، كي نكتشف جذورنا المشتركة .

الأب جان موريس فيي : أريد أن اختصر ملاحظاتي في نقطتين :

الأولى ، وتتعلق بتقييم المحاضر لكتاب « الرد على النصارى » للجاحظ . فهذا الكتاب ليس رداً على المسيحية ، انه كتاب اجتماعي أكثر مما هو كتاب عقائدي . وهنا ، أذكر اعتراضات ابن قتيبة ، الذي كان يعتبر الجاحظ واحداً من كبار الكاذبين في الاسلام .

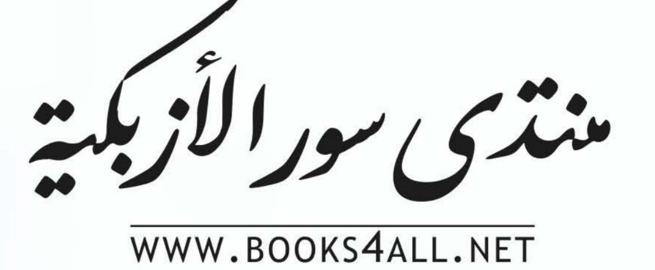
والثانية ، هي حول ما أسميته أنت بالتصوف الجديد واعتبرته حاجباً ، أنا أوافقك في هذا كلياً . ودليلي هو التغير الذي حدث في فكر الأب المرحوم بولس نويّا ، الذي خصص حياته لدراسة التصوف ، لكنه عام ١٩٧٤ بدأ يميل إلى الحوار العقلي . غير أن الزمن لم يسعفه للأسف ، فمات قبل أن يستكمل منحاه الجديد .

طريف الخالدي : بالنسبة لكتاب الجاحظ « الرد على النصارى » ، فاني أرى أنه يلخص بدقة المفاهيم التي كانت سائدة في عصر الانتصار ، المسيحية العاجزة عن الدفاع عن نفسها ، والمشتتة بين طوائف عدة ولا تملك ثقافة أو حضارة . أما الكتاب الذي يبحث فيه الجاحظ المسيحية بشكل اجتماعي فهو كتاب « البخلاء » ، الذي يقول فيه بما معناه ، انك اذا أردتأن تصبح طبيباً فعليك أن تتسمى بأحد الأسماء المسيحية ، كلوقا وبطرس ومرقص عندها يأتيك الزبائن ، مشيراً إلى احتكار المسيحيين لصناعة الطب في بغداد .

أما بالنسبة للتصوف ، فاني أرى أن التصوف اذا بلغ حد القول أنا أنت وأنت أنا وهو هو الخ . ، فعندها لا يعود هناك من مجال لأي حوار عقلاني ، ولا يعود الحوار قادراً على تنظيم ومعالجة أمور اجتماعية ، لا يمكن معالجتها إلا عن طريق الفكر اللاهوتي .

قسطنطين زريق : عندي استيضاح ، حول معنى عبارة لاهوت ما وراء الدين ، التي تستخدمها في المحاضرة .

طريف الخالدي : أعني بالضبط العمل على تخطي الفقهية في الدين ليس إلى الصوفية بل الى اللاهوتية .


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

المسيحيون العرب

جورج خضر : المسيحية العربية والغرب .

طريف الخالدي : اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي .

إدمون رباط : المسيحيون في الشرق قبل الإسلام .

قسطنطين زريق : المسيحيون العرب والمستقبل .

رضوان السيّد : المسيحيون في الفقه الإسلامي .

وجيه كوثراني : المسيحيون، من نظام الملل إلى الدولة الحديثة.

مؤسسة الأبحاث العربية ش.م.م. ص.ب: ٥٠٥٧ - ١٣ بيروت، لبنان